Memoria Académica
compartimos lo que sabemos
UNLP-FaHCE

Elisandro, Alexis Carlos Raúl

Dinámicas de la tradición clásica: Acerca de la muerte de Marco Junio Bruto

Tesis presentada para la obtención del grado de Licenciado en Letras

Director: Ruvituso, Marcos Guillermo

Elisandro, A. (2018). Dinámicas de la tradición clásica: Acerca de la muerte de Marco Junio Bruto. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1770/te.1770.pdf

Información adicional en **www.memoria.fahce.unlp.edu.ar**

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Alexis C. R. Elisandro

DINÁMICAS DE LA TRADICIÓN CLÁSICA ACERCA DE LA MUERTE DE MARCO JUNIO BRUTO

Tesina para optar al grado de Licenciado en Letras

Director: Dr. Marcos Ruvituso

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

2018

[…] *at lubrica est via quam ingrediuntur qui poetarum reliquiis operam navarint, neque aliis potius quam sibi quemque par est diffidere.*

J. A. Nauck

INDICE

Índice 5

Presentación 7

Agradecimientos 8

Capítulo 1. Introducción 9

1.1 Filología, tradición clásica y recepción 9

1.2. La frase de Bruto antes de morir 14

1.2.1 La batalla de Filipos 15

1.2.2 La figura de Marco Bruto 16

1.3. Objetivos y esquema 18

Capítulo 2. Crítica del texto. La frase como fragmento 21

2.1. Las dos versiones de la muerte de Bruto 21

2.2. El establecimiento del texto 22

2.3. El texto como fragmento 24

2.4. El problema de la atribución 27

2.4.1. La intervención de Wilamowitz 27

2.4.2 La atribución a Diógenes Cínico 31

2.4.3. El posible antecente estoico: Heracles en la encrucijada 35

2.4.4. El vínculo con el *Hercules Oetaeus* 38

2. 5. Recapitulación 40

Capítulo 3. De Floro a Dion Casio. Las fuentes de la atribución de la frase a Bruto 43

3.1 La frase en el *Epitome* de Floro 43

3.1.1. Traducciones y lecturas en *Epitome* II 17, 11 43

3.1.2. Sentidos de *virtus* en *Epit*ome II, 17,11 43

3.1.3. *Virtus* en la época de Floro 46

3.1.4. *Virtus* y *fortuna* en el *Epitome*: de I, 17 a II, 17 47

3.1.5. *Virtus* y *fortuna* en la composición del *Epitome* 49

3.1.6. Sentido general del *Epitome* 51

3.1.7. Lectura historiográfica 54

3.1.8. Observaciones 56

3.2. La frase en Dion Casio 57

3.2.1 Lecturas de Dion Casio 57
3.2.2. La frase de Bruto en la concepción historiográfica 59
3.2.3. Λόγος y ἔργον: lectura política del pasaje 61
3.2.4. Τύχη en Dion Casio 64
3.3. Recapitulación 67

Capítulo 4. Plutarco y Apiano. Ausencias y desplazamientos 69
4.1. La muerte de Bruto en Plutarco y en Apiano 69
4.1.1. La cita de *Medea*, comparación de los pasajes 69
4.1.2. El olvido de Volumnio y la cuestión de las fuentes 72
4.1.3. Lo trágico y lo histórico en la cita de *Medea* 77
4.2. La versión de Apiano y la frase ausente 80
4.2.1. Lecturas de Apiano 80
4.2.2. La ausencia de la frase: ἄγος y ἀρετή 81
4.3. La versión de Plutarco y los desplazamientos 84
4.3.1. El episodio de Lucilio 84
4.3.2. Otro desplazamiento: la frase en *De superstitione* 86
4.3.3. Τύχη y ἀρετή, de *Vitae* a *Moralia* 87
4.4. Recapitulación 91

Capítulo 5. Del medioevo a la modernidad. Recepciones y lecturas 95
5.1. Lecturas bizantinas 95
5.1.1. La frase en la Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν de Zonaras 95
5.1.2. La frase en Teodoro Pródromo 98
5.1.3. Comparación de ambos pasajes 100
5.2. Nuevas interpretaciones. Hacia la modernidad 101
5.2.1. Análisis y lecturas filológicas 101
5.2.2. Las versiones latinas 107
5.2.3. La tradición emblemática 110
5.3. La frase en la literatura moderna 114
5.4. Recapitulación 119

Capítulo 6. Conclusiones 121

Bibliografía 125

PRESENTACIÓN

Este trabajo ha sido elaborado para ser presentado en la Facultad de Humanidades de la UNLP como Tesis de grado en la Carrera Licenciatura en Letras.

Las etapas preparatorias se cumplieron mediante una beca concedida por la CIN durante 2016 para una investigar sobre el tema "Historia romana, tradición clásica y recepción en la figura de Marco Bruto".

Esa beca y la presente tesis se insertan en el Proyecto de Investigación "Textos antiguos para la enseñanza actual del griego y el latín" (11/H735), dirigido por el Prof. Marcos Ruvituso.

Mayo de 2018

AGRADECIMIENTOS

A mi familia.

A mis amigos de La Plata.

Al profesor Marcos Ruvituso, por su paciencia, guía y seguimiento en las distintas instancias de estudio, aun en la distancia, a lo largo de estos meses de trabajo.

CAPÍTULO 1
INTRODUCCIÓN

1. 1. Filología, tradición clásica y recepción

Este trabajo está dedicado al examen de una frase que varias fuentes antiguas atribuyen a Marco Junio Bruto al momento de infligirse la muerte, y que ha sido objeto de diversas discusiones y lecturas en la modernidad. Abordando tales discusiones, nos proponemos indagar acerca de la constitución y los alcances de la filología clásica y de la crítica, enfocando su intervención en el campo cultural más amplio de la tradición y la recepción.

Concretamente, entonces, nos dedicaremos al seguimiento de las interpretaciones y lecturas construidas en torno a ese *dictum memorabile* como instancias de estudio de las dinámicas de aquello que llamamos tradición clásica, examinando al mismo tiempo los métodos que se ponen en práctica al momento del abordaje filológico de los textos. Por consiguiente, antes de entrar en la exposición del caso corresponde repasar los elementos teóricos que fundamentan tales análisis y procedimientos.

Durante las últimas décadas se ha vuelto notorio en el campo de los estudios clásicos, y en especial dentro del ámbito anglófono, el auge de los llamados 'estudios de recepción' o de 'tradición clásica', como respuesta a la necesidad de abrir nuevos caminos y enfoques en el panorama de la disciplina. Esta preocupación ya puede apreciarse en la profusión de 'Companions' sobre temas derivados de esta problemática, así como en la aparición de algunos ensayos en torno a la definición de 'tradición' o 'recepción', si bien en la práctica el abordaje del problema teórico que plantean estos términos con frecuencia es postergado o tratado sólo de manera indirecta.[1]

Simultáneamente, pero sin inmediata coordinación con estos desarrollos, desde el ámbito continental se han elaborado una serie de estudios en torno al problema de la 'filología' como tal –no sólo clásica–, que van desde el campo de la filosofía al de los

1
Además de los libros de Martindale y Silk que incluimos en la bibliografía y a los cuales hemos recurrido ampliamente, podemos mencionar *A Companion to the Classical Tradition* editado por C. Kallendorf (Blackwell, 2007); *A Companion to Classical Receptions,* por L. Harwick y C. Stray (Wiley-Blackwell, 2011); *Reception and the Classics,* por W. Brockliss *et al.* (Cambridge University Press, 2012), entre otros varios. Sobre las apropiaciones poco claras de ambos términos, v. De Pourcq: 219-221.

estudios culturales, y en donde el interés por el sentido global de la filología clásica para la cultura occidental adquiere peculiar pregnancia.[2]

Por un lado, entonces, la llamada *classical tradition* se nos aparece como una preocupación principalmente anglosajona, ya desde los famosos trabajos de filólogos clásicos –*scholars*– como Gilbert Murray (*The Classical Tradition in Poetry*, 1927) y Gilbert Highet (*The Classical Tradition*, 1949) e incluso desde el célebre ensayo de T. S. Eliot "Tradition and the individual talent" (1919) y su consecuente tratamiento del tema también desde la poesía.[3] El desplazamiento de 'tradición clásica' a 'recepción clásica', si bien pudiera deberse sobre todo a razones institucionales, implica una renovación de los presupuestos del campo de estudio, al tiempo que permite recurrir a un repertorio de herramientas críticas provenientes de la teoría literaria –en particular la teoría de la recepción de Jauss e Iser– al momento de la lectura del corpus clásico (De Pourcq: 222).[4]

Por otro lado, el interés por definir el aporte de la filología en términos culturales más amplios tiene un antecedente ya en las especulaciones de Nietzsche a partir del vínculo con la filosofía y se cruza con una constante preocupación desde el interior de la filología clásica por definir su especificidad disciplinar –pensemos en las numerosas 'Historias de la filología clásica' producidas en el siglo XIX, sobre todo en Alemania–. Los estudios recientes sobre la cuestión, sin embargo, son trabajo de expertos de otras disciplinas, siendo pocos los casos en que los mismos filólogos se abocan al tema.[5]

Ambas líneas de investigación dejan entrever criterios y entornos culturales diferentes, pero no es imposible encontrar sus abundantes puntos en común: el concepto de tradición clásica, como categoría variable y problemática, puede ayudarnos a definir el también cambiante objeto de la filología clásica, tal vez para descubrir nuevamente su carácter específico. Como proponía Bernardini ya a comienzos del siglo

2 Me refiero por ejemplo a obras de W. Hamacher (*95 Thesen zur Philologie*, 2010), H. U. Gumbrecht (*Die Macht der Philologie,* 2003) en Alemania, o a la crítica de la filología que intenta la escuela derrideana en Francia, por citar unos pocos casos.

3 Las reflexiones de Eliot sobre la tradición, que son una constante en su obra literaria, tienen enorme gravitación en el planteo del libro capital de Martindale, *Redeeming the text* (1993), como ya señala de Pourcq: 221.

4 Por otra parte, como es sabido, los estudios clásicos no llevan en inglés el nombre de 'filología', sino de 'classical scholarship'. Inversamente, en alemán el término 'Tradition' es infrecuente, y se utiliza sobre todo en sentido antropológico (cf. Silk: 12 y ss.).

5 Una excepción son los trabajos de P. Hummel, en particular su *Histoire de l'histoire de la philologie* de (Droz, 2000), o en Italia los estudios de S. Timpanaro sobre la filología clásica en relación al positivismo. Una cuestión compleja ligada a esto es si la historia de la filología pertenece o no a la misma disciplina, si una de las 'tareas del filólogo' también puede ser profundizar en esos aspectos. De ahí la voluntad de Bernardini, "di far bruciare senza residui la filologia nella filosofia" (Bernardini: XXXV).

pasado, la historia del concepto puede coincidir con la historia de la disciplina (Bernardini: XXVII).

De hecho, si seguimos la propuesta del reciente estudio de Silk, Gildenhard y Barrow, *The Classical Tradition* (2014), las definiciones de recepción y de tradición se superponen, pero la diferencia entre ambas radica en el sentido, por cuanto recepción implica un acto voluntario, mientras que tradición haría referencia al conjunto de las derivaciones del pasado clásico (Silk: 4). La distinción parece más útil de lo que a fin de cuentas resulta, toda vez que la intención autoral es un elemento inasible para la crítica. De todas formas, teniendo en cuenta las implicancias de uno y otro concepto, es posible que el de 'tradición' resulte más conveniente para referirnos a las huellas del pasado clásico aun cuando no impliquen una lectura directa de obras del corpus grecolatino, y será el término que utilizaremos con preferencia a continuación, también a causa de sus largas implicaciones en el ámbito de la estricta filología.

A la hora de deducir a partir de estas cuestiones teóricas ciertas consecuencias metodológicas concretas en el área de la filología clásica, resulta de central interés el libro de C. Martindale *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception* (1993), con especial hincapié en los estudios ovidianos. Desde una lectura de Gadamer y algunas reflexiones de Eliot, Martindale propone una crítica a ciertos modos de lectura corrientes en el ámbito de los estudios clásicos, apuntando en particular contra las interpretaciones inmanentistas de los textos, que presuponen un significado 'verdadero' e 'intrínseco' a las obras, que los filólogos no harían más que descubrir. El problema de esta asunción, nos dice siguiendo a Gadamer, es que soslaya la intervención del lector en la construcción del significado: más en general, considera el significado como algo fijo, inalterable. Consecuentemente, el estudio del corpus clásico adquiere un carácter conservativo de 'rescate' de saberes que el paso del tiempo tiende a 'deformar', con la consiguiente reticencia a incorporar nuevas perspectivas.[6]

6 "From such a reception-theory stance [sc. Gadamer's] I shall aduce two theses, one 'weak' and the other 'strong'. The weak thesis is that numerous unexplored insights into ancient literature are locked up in imitations, translation and so forth (this thesis may be uncontroversial, but it is more honored in the preach than the observance). The 'strong' thesis in that our current interpretations of ancient texts, whether or not we are aware of it, are, in complex ways, constructed by the chain of receptions through which their continued readability has been effected." (Martindale: 7)

La idea de un significado construido al momento de la lectura a partir de elementos propios también de la época en que ésta se produce, como propone Gadamer –y luego la escuela de Constanza–, permite comprender la historia misma de los estudios clásicos, donde las dispares interpretaciones del pasado no implicarían un error, porque las actuales tampoco consisten en un progresivo acercamiento a una verdad última (Martindale: 19 y ss.). Así, el sentido de interpretar una obra de la Antigüedad no es aproximarse al modo 'original' en que la vieron los antiguos, porque tal intento es inviable y de utilidad dudosa, sino comprender qué elementos entran en juego en nuestra propia interpretación actual, en donde se acumulan las anteriores.[7]

Claro que estas propuestas se proyectan en el campo general de la filosofía del lenguaje, por no decir de la filosofía en general, pero en el campo de la crítica textual el problema que inmediatamente se desprende es el de cómo las mencionadas propuestas se traducen concretamente en los métodos filológicos. Queda por ver también si una autocrítica de la disciplina y el desarrollo de conceptos útiles para el estudio del corpus clásico es también una tarea factible para la filología misma. El riesgo de perder la especificidad disciplinar entra en tensión aquí con las consecuencias negativas que la falta de reflexión teórica puede acarrear al mismo campo de estudios.

En este sentido resulta útil el breve artículo de Maarten De Pourcq "Classical Reception Studies: Reconceptualizing the Study of the Classical Tradition" (2012) que resume las orientaciones recientes de los 'estudios de recepción clásica', deslindando las implicancias de cada uno de los términos que conforman tal rótulo. Con un núcleo semántico común, para De Pourcq la diferencia entre 'recepción y 'tradición' reside en el énfasis sobre las áreas disciplinares implicadas. El concepto de recepción funcionaría entonces como un "travelling concept", designación acuñada por la teórica de la literatura Mieke Bal para referirse a su función de apertura del campo disciplinar hacia áreas adyacentes (De Pourcq: 222).[8] Esto implicaría un punto de contacto con otras

7 Sin embargo, vale decir que la denuncia de problemas teóricos en la disciplina, que constituye la primera parte del libro de Martindale, resulta más convincente que algunas de las soluciones propuestas, que en ocasiones parecen demasiado apegadas a una aplicación derrideana –conforme a la tendencia de los años noventa– como para seguir siendo sostenibles.

8 "[...] the label 'studies' in 'classical reception studies' points to a new range of approaches aspiring to conceptualize *the moment of reception* rather than deeming the reception a byproduct of the ancient sources. In so doing, the travelling concept 'reception' also makes us reconsider the possition of Classics as a field of study and of the classics as a corpus or body of work within the humanities." (De Pourcq: 224).

disciplinas dentro de las humanidades, habilitando de algún modo el abordaje de temáticas propias de la filología clásica desde áreas afines a los estudios literarios, surtiendo así el efecto de una suerte de recategorización disciplinar. En este sentido, queda por ver en qué medida la cuestión es sólo institucional: tal enfoque también podría significar una resistencia a la innovación en el aspecto más específico de las tareas filológicas.[9]

A partir de estos conceptos y con el objeto de remitir a estas problemáticas generales, abordaremos en este trabajo el estudio de un caso particular: un dicho memorable atribuido a un personaje histórico permite observar las variaciones en las sucesivas instancias de interpretación ya durante la Antigüedad, al tiempo que hace visibles las intervenciones filológicas en donde lo hermenéutico no puede nunca excluir un elemento subjetivo, que se integra a la historia de la disciplina.

El concepto de tradición, que en la crítica textual conserva su sentido específico de transmisión manuscrita, tiene en el ámbito de los estudios clásicos una gravitación especial y un sentido mucho más amplio, por cuanto permite referirse simultáneamente a los distintos aspectos de la transmisión del corpus clásico: a nivel textual, literario, cultural. La tradición no implica entonces la conservación de un significado original o auténtico, sino la continuidad de ciertos recorridos y modos de lectura.

Nuestro propósito en este trabajo es interpelar algunas de las cuestiones que hemos comentado, y en particular de qué modo es la tradición el objeto de estudio central de la filología clásica –aun cuando en ocasiones se lo designe con otros nombres– resultando inseparables el cultivo de un saber –en este caso el filológico– y la crítica de sus modos de construcción.[10]

9 El artículo de De Pourcq (2012) logra traer a un punto de coherencia común los enfoques dispares de este sector de los estudios de recepción y tradición clásicas, si bien algunas de sus formulaciones siguen siendo problemáticas: por ejemplo, la idea una "indebtedness to the classical past" que debe ser reconocida, o la interpretación de la tradición clásica como una relación con solamente con un pasado "enduring, authoritative or paradigmatic" (De Pourcq: 225).

10 Dejamos sujeto el desarrollo de estas consideraciones a su pertinencia para este trabajo concreto; corresponderá a otro lugar comentar más en detalle las intervenciones que hemos mencionado y muchas otras. El problema de en qué medida las imágenes que utilizamos para entender la tradición (de *tradere*, entregar) o recepción (de *recipio*, recibir) facilitan o entorpecen nuestra comprensión del fenómeno, en particular en el caso excepcional de la tradición clásica, quedará también para otra ocasión.

1.2. La frase de Bruto antes de morir

Con el propósito de examinar las dinámicas de la construcción de este saber, entonces, proponemos en este trabajo el estudio de un caso concreto, en donde el recorrido diacrónico de las instancias de establecimiento e interpretación de un texto puede darnos una idea de la historicidad de estas concepciones disciplinares. Para facilitar el análisis, hemos escogido como objeto de estudio sólo una frase, aunque los procesos y eventos que pondremos en consideración extenderían su validez, con mayor complejidad, también al caso de una obra completa. De cualquier manera, no es el interés particular por la frase lo que motiva su examen, sino el valor ilustrativo que el método de análisis pudiera proporcionar.

La frase en cuestión es la atribuida por algunas fuentes –que serán el centro de nuestro trabajo– a Marco Junio Bruto antes de morir. Esta frase corresponde al fragmento 3, 1.88 *TrGF* (ed. Snell, 1986):

> ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα, ἐγὼ δέ σε
> ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ.
>
> [oh virtud miserable, eras una palabra y yo te
> practicaba como si fueras una realidad, pero tú eras esclava de la fortuna].[11]

Nuestro foco de atención es la atribución de esta frase a Marco Bruto en el momento previo a su suicidio tras la batalla de Filipos (42 a. C.). Más allá de un interés histórico –en donde ciertamente pronunciar o no una determinada frase poco cambia el devenir de los acontecimientos– nos centraremos en el significado de esa atribución para la posteridad como *dictum memorabile*. Profundizar de qué modo el sentido de esa frase en relación a la figura de Bruto ha resultado diversamente productivo en distintas instancias de apropiación puede permitirnos seguir los movimientos de la tradición clásica, al tiempo que hará posible examinar los métodos y presunciones de su disciplina de estudio, la filología.

11 Conviene aclarar en este punto que las traducciones de la frase en español pueden variar, sobre todo porque términos como λόγος o ἔργον, como es sabido, pueden interpretarse tanto en un plano filosófico general como en un sentido puntual y concreto.

1.2.1. La batalla de Filipos

Sobre el evento histórico de la batalla de Filipos vale recordar algunos rasgos generales, que alguna importancia tendrán para nuestro análisis ulterior. Retirados a las provincias orientales, Casio y Bruto reunieron sus tropas en la planicie cercana a la aldea de Filipos, en Macedonia, para enfrentarse a las conducidas por Antonio y Octavio: la batalla se desarrolló en dos enfrentamientos con unos veinte días de diferencia. Las fechas usualmente aceptadas son el 3 y el 23 de octubre del 42 a. C. La segunda fecha está registrada en el *Calendarium Praenestinum*, hoy en el Museo del Palazzo Massimo en Roma.[12]

En el primer encuentro el ala liderada por Antonio logró vencer a Casio, mientras que las tropas de Bruto derrotaron a las de Octavio e incluso invadieron su campamento: el resultado no representaba una victoria decisiva para ningún bando. Sin embargo, Casio, sin tener información completa sobre el resultado general, creyó que la derrota había sido completa y se quitó la vida. En el segundo enfrentamiento las tropas republicanas fueron derrotadas, Bruto se retiró con unos pocos soldados y se suicidó arrojándose sobre su espada (Sommer: vol. I, 545-547).

El relato de esta batalla nos ha sido conservado en muchas fuentes antiguas no del todo coincidentes: las más importantes son el libro IV de las *Guerras Civiles* de Apiano, con gran nivel de detalle, el libro 47 de la *Historia Roman*a de Dion Casio, y narraciones particulares como las *Res Gestae* de Augusto, la *Vida de Bruto* de Plutarco, la *Vida de Augusto* de Suetonio, entre otras.

Sobre el sentido histórico del acontecimiento, ya desde la Antigüedad son dos las interpretaciones que funcionan en paralelo. Por un lado tenemos la versión oficial de la historia, construida a partir del ascenso de Augusto, en donde la batalla es ante todo el esperado castigo de los asesinos de César. Por el otro lado, desde el punto de vista republicano, la derrota de Casio y Bruto significa la pérdida de los últimos baluartes de los valores ancestrales de Roma, por lo cual la derrota de los republicanos ha sido interpretada –sobre todo en tiempos modernos, pero con antecedentes en la Antigüedad, según veremos– como el fin de una era, la extinción de la vieja cultura aristocrática romana para dar paso a una cultura grecorromana monárquica.[13]

12 Sommer: vol 1, 545 y ss. Ver también el detallado relato y las descripciones de Bleicken: 152 y ss.

13 "Philippi, so scheint es, steht für das Ende einer Epoche [...] Cassius Dio hat, sicher auf älteren Quellen zurückgreifend, geglaubt, daß mit Philippi Freiheit und Demokratie, wie er die aristokratische Ordnung

Así como en la tradición del relato augusteo –construido por supuesto *a posteriori* y ejemplificado en las *Res Gestae*– es el sentido de la venganza lo que prima en la batalla,[14] para la mirada republicana de los *Liberatores* el conflicto también es de naturaleza moral, porque la derrota es resultado de un fatal cambio de época (Pelling: 5-9). Ambas versiones coexistirán en la historiografía posterior, lo que permite trazar un paralelo con las dos imágenes contrapuestas de Marco Bruto que les van asociadas.

1.2.2. La figura de Marco Bruto

Poco después de su muerte, la figura de Marco Junio Bruto ya fue asociada a los valores perdidos de la vieja aristocracia romana, en especial la *virtus*.[15] A esta asociación particular contribuyeron varios elementos: el parentesco con el intachable e inflexible Catón de Útica –como se sabe, tío de Bruto–, la alegada ascendencia en Lucio Junio Bruto, y sus propios intereses y actividad filosófica, ya que fue autor de varios tratados, de los cuales el mejor conocido es *De virtute*.[16] Un retrato personal de su carácter lo encontramos en las obras de Cicerón, quien le dedicó varios de sus trabajos filosóficos y lo hizo intervenir como personaje en el diálogo que lleva su nombre, donde se ven los altos planes que sobre su carrera se hacía el gran orador, que quedarían truncos.

Junto con la correspondencia de Cicerón nos han sido conservadas algunas de sus propias cartas, de los meses inmediatamente previos a Filipos, presumiblemente auténticas. En la Antigüedad, además de su *De virtute* –que todavía fue leído más de un

---

der Republik nannte, von der Monarchie abgelöst wurden. Brutus erscheint somit als Verkörperung der Republik, und daß auch er sich selbst bis zuletzt so verstand, wird aus der Parole deutlich, die er vor der Schlacht an seine Soldaten gab: 'Freiheit'." (Bleicken: 167).

14 Los votos de Octavio a *Mars Ultor* lo muestran una vez más, mencionados por Suetonio (*Aug*. 29, 2). Una versión poética la tenemos en Ovidio, *Fasti* V 269-578, “templa feres et me victore vocaberis Ultor” etc.

15 Los estudios sobre la figura de Marco Bruto no son tan abundantes como podría creerse: en los que hemos podido consultar la modalidad catalógica predomina sobre la analítica –tendencia que por otra parte prevaleció en los primeros estudios sobre recepciones de temas clásicos y que aún podemos encontrar de forma residual en trabajos recientes–. Sin diferenciar por enfoques, resultan pertinentes los estudios de U. Ortmann, *Cicero, Brutus und Octavian- Republikaner und Caesarianer* (Bonn, 1988; especialmente p. 521 y ss.); M. Radin, *Marcus Brutus* (New York, 1939); G. Walter, *Brutus et la fin de la République* (Paris, 1938; en especial pp. 235-263) y el breve tratado de H. Bergtson, *Zur Geschichte des Brutus* (München, 1970). No he podido consultar el libro de E. Wistrand, aparentemente de enfoque histórico, *The Policy of Brutus the Tyrannicide* (Göteborg, 1981).

16 Mejor dicho, es el menos desconocido de sus tratados: al menos nos llegan noticias indirectas de su contenido, mientras que de los otros apenas se recuerda el título. Se supone que el *De virtute* sería la base de la argumentación sobre la virtud como condición suficiente "ad beate vivendum" en el libro V de las *Tusculanas* (*Tusc*. V, 12 y ss.); su redacción sería inmediatamente anterior al *Brutus* de Cicerón, por lo tanto antes de la batalla de Tapso (46 a. C.). V. Hendrickson: 410-413.

siglo más tarde, según se sabe–, circularon bajo su nombre una serie de epístolas en griego que se conservan aún, reputadas hoy como espurias.[17]

Teniendo en cuenta esta especial asociación con la *virtus*, comprendemos la relevancia de atribuirle la frase ya citada, que se interpreta como expresión de desilusión frente al principio rector de toda su vida.[18] Como veremos en este trabajo, esto ha llevado en muchas ocasiones a rechazar la atribución por considerarla "indigna del alma de Bruto", según la formulación de Teodoro Pródromo ya en el siglo XII. Todavía en 1981, Martin Clarke, en su libro dedicado a las recepciones de la figura de Bruto –que en realidad se centra en el Bruto de Shakespeare– se planteaba una vez más el problema en términos semejantes y lo rechazaba por las mismas razones que se suelen esgrimir ya desde la intervención de Pródromo.[19] Por supuesto, consideramos que la cuestión acerca de si Bruto efectivamente pronunció o no esa frase antes de morir no sólo es incomprobable sino irrelevante a nuestros fines: nos interesa más el significado de esa atribución para la tradición clásica, y tal será el objeto de nuestro estudio.[20]

Según señala E. Rawson en su ensayo sobre el tema, en rasgos generales pueden identificarse dos tradiciones en torno a la figura de Marco Bruto, coincidentes con las dos interpretaciones de la batalla de Filipos que ya mencionamos: una negativa, que enfatiza su rol en el crimen de César y que es coincidente con el relato augusteo, y una positiva que destaca su estatura moral (Rawson: 101-102). Ciertamente, ambas formulaciones simplifican una amplia gama de matices intermedios que podemos encontrar ya en los tratamientos del tema en la Antigüedad, pero no por ello la distinción deja de ser válida.

17 Véase el artículo de J. Deininger (1966) "Brutus und die Bithynier", en *Rhein. Mus. f. Phil.*, 109; pp. 356-372. Las coincidencias con diversos datos en la *Vita Bruti* de Plutarco hacen suponer que la exitosa *forgerie* ya existía por entonces (Deininger: 371).

18 "Dank seines literarischen Talents und seiner philosophischen Bildung wird Brutus von der Nachwelt in eine bisweilen unwirkliche Sphäre gerückt; er erscheint als Verkörperung der Tugend." (Bleicken: 169).

19 "[...] the address to virtue conflicts with Brutus' words as given by Plutarch, which show him by no means disillusioned and still believing in virtue and in himself as a virtuous man. It conflicts too with all we know of Brutus and his conception of virtue as something independent of worldly success." (Clarke: 71).

20 Sorprende encontrar el mismo tipo de enfoque en la entrada dedicada a Marco Bruto en el monumental catálogo *The Classical Tradition* editado por Grafton, Most y Settis: "[...] suicide was not inconsistent with his creed. This is what his biographer Plutarch reports, and the contradictory story from a later historian [Dion Casio], that he died disillusioned with virtue, is to be rejected." (Grafton: 149). Escapó a las autoras de la entrada, J. B. Griffin y M. Griffin, una noción más compleja de tradición, en donde el análisis no se redujera a unificar las versiones en un relato unívoco y 'verdadero'.

1.3. Objetivos y esquema

Si nos centramos en las últimas palabras de Bruto, es de notar que entre los autores incluidos por Rawson en la llamada 'tradición positiva' sobre su figura se encuentran tanto Dion Casio, principal fuente para la atribución de aquellas palabras, como Apiano y Plutarco, que no las mencionan. Esto podría indicarnos que la atribución o no de la frase no se explica por una imagen positiva o negativa de Bruto en cada caso; más precisamente, los rasgos de la imagen de Bruto que en cada caso orientaron esa decisión no se dejan resumir o simplificar en la dicotomía positivo/negativo. Por eso nos proponemos analizar cuál es el posible significado de este disenso, sin perseguir una dilucidación histórica –de dudoso valor explicativo a este respecto–, sino por el contrario, considerando la coexistencia de versiones distintas como una oportunidad de apreciar con mayor claridad los movimientos de lo que llamamos tradición clásica.

En particular, interesa la construcción siempre *post festum* de la historia como ejemplo del presente de quien escribe, que cobra especial relevancia en el caso de los vínculos culturales entre modernidad y mundo antiguo. A partir de un episodio registrado en la historiografía se construye una imagen ejemplar en donde intervienen diversos elementos: escenas de la tragedia griega –en este caso el desesperado suicidio de Áyax como antecedente mítico–, concepciones del significado de la historia –en particular Casio y Bruto como 'últimos romanos'– y sistemas de valores según las escuelas de filosofía helenística –la Academia y el estoicismo tardíos–, a los que se sumarán, más adelante, lecturas alegóricas desde la emblemática renacentista y una nueva apropiación filosófica en la moral y en la política modernas. Por supuesto, no es posible en estas páginas un recorrido exhaustivo por estos elementos: nos limitaremos a trazar sus líneas generales.

En el segundo capítulo se expondrán las opiniones y debates en torno al texto de la frase griega como fragmento trágico, separado de la crítica a las obras de donde proviene.

En el tercer capítulo comentaremos el sentido de la frase en el contexto de las dos obras antiguas que la atribuyen a Bruto (*Epitome* de Floro e *Historia Romana* de Dion Casio), ponderando el posible valor de esa atribución dentro de la concepción de esos textos.

En el cuarto capítulo se propondrá un análisis del relato alternativo de la muerte de Bruto, que no incluye la frase, en las narraciones de Apiano y Plutarco.

El quinto capítulo estará dedicado a un breve repaso de las principales recepciones del episodio desde el medioevo a la modernidad.

En el sexto capítulo, a partir del conjunto de estas observaciones, se comentarán las implicancias más relevantes para el problema teórico propuesto, esperando mantener durante el análisis este doble foco en el estudio específico de los textos antiguos y en su tratamiento filológico como parte de una metodología general.

CAPÍTULO 2
CRÍTICA DEL TEXTO
LA FRASE COMO FRAGMENTO

2.1. Las dos versiones de la muerte de Bruto

Sobre la frase que Marco Bruto pronunciara antes de suicidarse existen dos tradiciones, que se articulan de manera diferente con el relato general de su muerte. Coinciden en atribuirle una frase en griego y en trímetro yámbico, difieren en el contenido mismo de ésta: mientras unos ponen en boca de Bruto un par de versos que no corresponden a ninguna obra conservada, otros recuerdan un verso de la *Medea* de Eurípides, fácilmente ubicable. Es en la atribución de los versos de autor desconocido en donde queremos centrarnos, no para avanzar en el establecimiento de una versión unívoca, como ya aclaramos, sino para examinar los devenires de la construcción del saber filológico que tal desacuerdo pone en funcionamiento.

Estos dos relatos divergentes pueden contrastarse con claridad a partir de dos historiadores del siglo segundo de nuestra era:

En la primera tradición, Floro, a comienzos del siglo segundo, en el libro II del *Epitome rerum Romanarum,* incluye una traducción en prosa latina de los versos griegos, sin señalar su proveniencia. Si bien no conservamos fuentes previas para esa atribución, podemos encontrar el texto griego original en Dion Casio, recién a comienzos del siglo tercero. Sin embargo, esos mismos dos versos ya habían sido citados por Plutarco en su tratado *De superstitione,* sin atribuirlos a Marco Bruto.

En la segunda tradición podemos incluir la *Vita Bruti* de Plutarco (*Brutus* 51), donde encontramos en boca de Bruto la cita de *Medea* (v. 332: Ζεῦ, μὴ λάθοι σε τῶνδ' ὃς αἴτιος κακῶν), que más tarde se encuentra también en Apiano, en el libro IV de las *Guerras Civiles*, a mediados del siglo segundo.

Tenemos así una tradición –con los versos de autor desconocido– que va desde Floro, contemporáneo de Apiano, hasta Dion Casio, por un lado; y otra –con la cita de *Medea*– que va desde la *Vita Bruti* de Plutarco hasta Apiano. En este trabajo centraremos nuestra atención en la primera tradición, exponiendo primero las cuestiones generales de

documentación y fuentes que enmarcan su estudio. Sin embargo, nos interesa tanto la aparición de esa frase en la tradición de Floro y Dion Casio como su ausencia en Plutarco y Apiano, por razones que se explicitarán más adelante, pero que podemos formular por lo pronto como el interés en descubrir qué visión del evento histórico particular o de la historia en general podemos leer en esa diferencia, si consideramos que ambas narraciones de la muerte de Bruto tenían vigencia al momento de la redacción de esas obras. La aparición de una frase o de la otra será analizada en términos de su funcionalidad dentro del conjunto, que puede explicarla, pero también según sus implicancias para la tradición posterior y las lecturas subsiguientes.

Antes de proceder a la interpretación conviene examinar las variantes textuales de la frase que nos ocupa, porque en torno de esas variantes podremos introducirnos también en la historia del texto transmitido, es decir en su misma tradición, que es el problema teórico que en el estudio de este caso nos interesa. Sin adentrarnos en cuestiones de ecdótica que exceden nuestra competencia –cuyo análisis, sin embargo, podría dar tal vez interesantes resultados al respecto–, podemos analizar las ediciones disponibles del texto en términos de su primera recepción y la construcción de la lectura finalmente autorizada. Se nos disculpe si en estas primeras observaciones nos detenemos demasiado en procedimientos que ya son materia de sobra conocida para la filología clásica, pero es justamente sobre esos procedimientos que nos proponemos centrar la atención, como ya dijimos, para evidenciar las dinámicas que implican.

2.2. El establecimiento del texto

La versión más extensa de la frase en griego, al menos en tiempos antiguos, es la que encontramos en Dion Casio (XLVII 49; Anexo A2), donde aparentemente el texto de la frase había sido transmitido en todos los manuscritos de esta manera (ed. Boissevain; vol. II p. 246):

> ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα ἄλλως, ἐγὼ δέ σε
> ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ
> [Oh virtud miserable, eras en cambio una palabra, y yo
> te practicaba como una realidad, pero eras esclava de la fortuna]

Por otra parte, la cita incompleta que se lee al comienzo del *De supersititione* de Plutarco (165a; Anexo A5) traía un texto ligeramente diverso, también unívoco aparentemente en todos los manuscritos transmitidos (ed. Paton; vol. 1 p. 339):

> ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα, ἐγὼ δέ
> ὡς ἔργον σε ἤσκουν

Así de hecho se lee en las dos primeras ediciones de *Moralia*: en la aldina de 1509 (p. 143) y en la de Basilea de 1542 (p. 121).[21] Recién en 1559 fue Guilhelmus Xylander[22], traductor al latín tanto de Dion Casio (Basilea, 1558) como después de Plutarco (1570), quien pudo poner en relación ambos pasajes por primera vez con fines de *collatio,* y así decidió omitir ἄλλως en el texto de Dion Casio para restituir la métrica del primer verso a trímetro yámbico –con abundantes disoluciones, como se ve– y en el texto de Plutarco desplazar el σε hacia el lugar donde se encuentra en Dion Casio, en el final del verso anterior. De este modo lo explica el mismo Xylander en sus *Annotationes in Dionem,* publicadas como anexo de la segunda edición de su Dion Casio latino (Lyon 1559):

> Equidem ex quo autore aut poëta id dictum desumptum sit, non facile dixerim, nec legisse memini. Videntur fuisse duo senarii Iambici, quorum certe posterior integer est ille: ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ. Prior corruptus, ut apparet. Quanquam Io. Zonaras paulo aliter eos citet. Apud Plutarchi initio libelli de superstitione sic legitur: ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρα ἦσθα, ἐγὼ δέ ὡς ἔργον σε ἤσκουν: ubi quidem vocabulum ἄλλως omittitur. Suspicor itaque priorem versum sic legendum: ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα, ἐγὼ δέ σε. Ita uterque constabit. Sed hae sunt coniecturae. (Nota 478; pp. 71-72)

Esta observación de Xylander no es en ningún sentido un caso extraordinario de crítica textual: bien al contrario, las enmiendas que propone son materia común en la tarea habitual de los humanistas. Comprendemos que el primer verso parece estar corrupto justamente por razones métricas (“ut apparet”) y que el cambio de palabras está sugerido por la presencia de una versión más conveniente a esos esquemas, atestiguada en otro texto procedente de otra tradición manuscrita. Ahora bien, esa justificación metodológica no nos impide notar que la versión de Xylander no está

21 Para el análisis de estas ediciones en términos de recepción, véase el capítulo 5.

22 Sobre Xylander volveremos a hablar también en el capítulo quinto, que dedicamos a la recepción de la frase en la antigüedad. Cf. Sandys: vol. II, 270.

atestiguada en ningún manuscrito, ni de Dion Casio ni de Plutarco: es una recreación datable sólo en el Renacimiento. Por eso nos dice, "hae sunt coniecturae". Estas conjeturas han sido incorporadas a la tradición y su fortuna filológica se verá en el hecho de que tal texto se mantiene hasta hoy. Ya en las ediciones de Stephanus –*Moralia* en 1572; Dion Casio en 1592, con la traducción de Xylander– el texto aparece con los cambios propuestos, que se mantendrán en adelante.

2.3. El texto como fragmento

A partir del texto de Dion Casio ya colacionado se extraerán los dos versos como fragmento de una tragedia desconocida, a partir de su inclusión en la compilación de Hugo Grocio, *Excerpta ex tragoediis et comoediis graecis* (París 1626; pp. 467-468).[23] Desde entonces los dos versos pasarán como fragmento al corpus habitual de vestigios de tragedias perdidas, donde su fortuna editorial tiende a apartarse de las interpretaciones y traducciones en contexto.

De ese modo los encontramos como fragmento 374 *adespota* de la colección de Nauck (Leipzig 1856), con el registro de las variantes que venimos comentando, a las cuales se añaden de manera importante dos citaciones más provenientes de la edad media bizantina, de los *Anales* de Joannes Zonaras y de un discurso breve y secundario de Teodoro Pródromo.[24] Las variantes que se ven en ambos casos aparentemente son descartadas en términos de tradición textual y no aportan datos suplementarios en torno a la posible proveniencia de los versos (Nauck fr. adesp. 374: p. 910). Como veremos más adelante, en el caso de Zonaras la referencia a Dion Casio es explícita y permite comprender las variantes que expone. En el caso de Pródromo probablemente deba pensarse más en un recurso al *De supertitione*, pero el asunto sigue siendo complejo.

De cualquier modo, el texto final en Nauck, como ya vimos, es el siguiente:

23 Sobre Grotius, v. Sandys: vol. II, 315-319.

24 La cita se encuentra más precisamente en el libro X, cap. 20 de la Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν de Zonaras y hacia el comienzo del discurso Περὶ τοὺς διὰ πενίαν βλασφημούντας τὴν πρόνοιαν de Pródromo. Para referencias más completas, ver el cap. 4 de este trabajo, donde proponemos un análisis de los pasajes mencionados en función de su contexto. En el presente capítulo comentaremos solamente las variantes textuales en los mismos versos, que se señalan desde luego en Nauck (fr. adesp. 374: 910).

ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα, ἐγὼ δέ σε
ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ

La traducción de este texto, tal como la dimos ya en la "Introducción" (Cap. 1. 1.2), corresponde a esta versión final en Nauck: “Oh virtud miserable, eras una palabra y yo te practicaba como una realidad, pero tú eras esclava de la fortuna”. Tomamos esta lectura como base de nuestro trabajo. Lo que hemos hecho hasta este punto es destacar que el texto no viene dado meramente por la tradición, sino que es resultado de un esfuerzo filológico por encontrar coincidencias en lo transmitido para explorar lo no transmitido, lo perdido. Este énfasis en lo efectivamente ausente de la tradición resulta importante porque suele ser el eje de preocupaciones a la hora de tratar con este tipo de pasajes.

Según leemos en Nauck, en Zonaras la cita se reproduce bajo la autoridad de Dion Casio, con solas dos variantes: τλᾶμον ἀρετά en lugar de τλῆμον ἀρετή (es decir, con alfa pura larga) y ἄλλως ἄρ' ἦσθα λόγος, modificación del λόγος ἄρ᾽ ἦσθα ἄλλως que se encontraba en todos los manuscritos de Dion Casio. Es sabido que Zonaras no era un estilista, lo cual permite explicar la variación tanto en la invocación como en el resto del verso.

En el texto de Teodoro Pródromo encontramos otros dos cambios, registrados por Nauck: λόγος ἄρ᾽ ἦσθα μόνος, en donde la palabra interpolada ocupa el lugar de ἄλλως en Dion Casio, y un cambio léxico tal vez más significativo, ἐτίμων en vez de ἤσκουν, vale decir, “consideraba” o “apreciaba” por “ejercía”. El uso de ἀσκέω nos refiere a una noción más afín a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, mientras que τιμάω parece sugerir un comentario de tipo especulativo, un error que atañe al conocimiento y no a la práctica o la experiencia.[25] Queda sin averiguar, por supuesto, a qué otras fuentes hoy desconocidas estarían recurriendo.

Está visto que Nauck incorpora como notas al fragmento el contexto inmediato de sus apariciones, que en el caso del tratado *De superstitione* (*Mor.* 165a) se extiende a la frase siguiente:

ἀλλ᾽ αἵτινές εἰσι τοιαῦται κρίσεις καὶ ὑπολήψεις
ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθ᾽ ἐγὼ δέ σε
ὡς ἔργον ἤσκουν

25 Basta pensar en los devenires de la frase τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν y en la ἄσκησις medieval para comprender tal vez las razones del cambio ya en el siglo XII, sobre todo en un texto argumentativo como el de Pródromos.

> ἀφεὶς τὴν πλουτοποιὸν ἀδικίαν καὶ τὴν γόνιμον ἀπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν, ταύτας ἄξιόν ἐστιν οἰκτίρειν ὁμοῦ καὶ δυσχεραίνειν, ὅτι πολλὰ νοσήματα καὶ πάθη καθάπερ εὐλὰς καὶ σκώληκας ἐντίκτουσι ταῖς ψυχαῖς παροῦσαι.
>
> [pero hay opiniones y nociones tales como éstas:
> Oh virtud miserable, eras una palabra y yo
> te practicaba como una realidad,
> omitiendo la injusticia lucrativa y la intemperancia fecunda en todos los placeres; éstas sí merecen pena y repudio, porque engendran debilidades y pasiones que son como larvas y gusanos en el espíritu.]

La inclusión de τὴν πλουτοποιὸν ἀδικίαν καὶ τὴν γόνιμον ἀπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν como parte del fragmento está justificada por una observación de Wyttenbach en las *Animadversiones* que completan su monumental edición de *Moralia*. Comenta allí que las palabras que seguían habían sido consideradas como parte de la misma frase ya en las traducciones de Amyot, Le Fèvre y Cruser.[26] Efectivamente, como analizaremos más adelante, tanto las versiones al francés de Amyot y de Le Fèvre como la latina de Cruser las consideran parte del texto trágico citado, con lo cual poco cambia la traducción del pasaje completo, pero sí la constitución del texto y la relación con la tradición literaria perdida. La frase de Plutarco evidentemente toma la voz de quien pronuncia también los versos que la preceden, pero esa interpretación no equivale a considerarla parte del mismo texto original, que por otra parte no puede componerse por evidentes razones métricas.[27]

Poco tiempo después, en su comentario al *De supertitione* presentado como tesis doctoral en Heidelberg, Karl Friedrich Hermann criticará el comentario de Wyttenbach –pero no su edición, devenida ya irremplazable[28]– arguyendo que podría bien atribuirse a

26 "Proxima verba Plutarchi ἀφεὶς—ἀκολασίαν, perperam pro parte eiusdem sententiae Tragici reddiderunt, Cruserius, Amyotus, Faber." (Wyttenbach: 1001). Para las traducciones mencionadas, véase la bibliografía y el comentario que proponemos en el capítulo 4 de este trabajo. Vale anotar que la disposición gráfica del texto, sin demarcación de los versos, en las ediciones previas a la propuesta de Xylander (1509 y 1542) parece contribuir a esta lectura. Consecuentemente, las traducciones basadas en ediciones posteriores limitan el pasaje citado a los dos versos del "fragmento", como veremos más adelante.

27 De hecho este criterio sigue en vigencia en análisis modernos de las fuentes. Véase por ejemplo Wright 2016: 157, donde la cita incluye la frase de Plutarco, en lo que define como "a mixture of quotation and paraphrase."

28 La frase con que introduce la crítica, con cita implícita de las famosas palabras de Horacio, reivindica el rol de editor de Wyttenbach más allá de sus propuestas explícitas: "Quem in modum saepius vidimus veterum auctorum interpretes peccare et vel Wyttenbachium, Plutarchi moralium longe praetantissimum editorem, aliquando dormitare." (Hermann: 14).

Plutarco la frase que sigue a los versos, porque evidentemente es la que mejor cuadra a los fines del autor del tratado:

> Mos enim est et aliis et inprimis Plutarcho, auctori ostentandae doctrinae omnium maxime cupido, ut, laudato scriptoris cuiusdam, praesertim poëtae, loco, ille si non ex omni parte ad ipsius consilium quadret, additis quibusdam de suo, eum, quo opus est, modum afferat. (Hermann: 14)

Según Hermann, entonces, la frase sería un agregado de Plutarco a lo anterior, que serviría para adaptarlo a los fines de su propia argumentación. Sobre esa funcionalidad no cabe duda; solamente se ha observado más tarde que incluso la elección terminológica pareciera remitirse al léxico de la tragedia, con sus pares simétricos πλουτοποιὸς ἀδικία y γόνιμος ἁπάσης ἡδονῆς ἀκολασία. En esto la opinión de Hermann no ha encontrado demasiado eco, al menos en los otros autores que sobre este punto hemos consultado.

Como vemos, los motivos últimos de la inclusión o no del pasaje no se refieren más que a los términos de lectura del texto global, no a razones puntuales; la decisión permaneció por lo tanto en el ámbito de la opinión, al menos hasta la inclusión de otros testimonios y nuevos elementos de análisis.

2.4. El problema de la atribución

2.4.1. La intervención de Wilamowitz

Como reemplazo o actualización de la colección de Nauck se publicó en 1971 la primera edición de los *Tragicorum Graecorum Fragmenta* a cargo de Bruno Snell, revisada después por Richard Kannicht en 1986. Un simple cotejo con Nauck pone en evidencia algunos cambios tanto en el texto como en las interpretaciones de la frase que estamos estudiando. Los dos versos se repiten tal como los habíamos encontrado ya en Nauck –con la indicación didascálica del nombre de Heracles– en la sección de los *Incertarum Fabularum Fragmenta*, bajo el apartado de *Dubia*, pero esta vez entre los fragmentos atribuídos a Diógenes de Sínope (*TrGF* 1.88 F 3; vol. 1, p. 256). Además encontramos a continuación el añadido de un par de sintagmas ausentes anteriormente: πλουτοποιὸν ἀδικίαν y γόνιμον ἁπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν, que se dan como posibles continuaciones del pasaje y que provienen, como acabamos de notar, del contexto de la

cita en *De superstitione* 165a, pero cuya inclusión no se debe directamente a las interpretaciones de Cruser o Amyot.

Como aclaración sobre el criterio de selección de los *Dubia*, anota el compilador: "Hic imprimentur fragmenta adespota quae cynica videntur esse […] nam dirimi nolui quae eadem philosophia cohaereant." (*TrGF ibidem*). Es decir, es dudoso que correspondan justamente a Diógenes de Sínope, pero "parecen ser" propios de la escuela o filosofía de los cínicos. Eso mismo que Snell "dirimi noluit" es uno de los problemas mayores tanto con respecto a la lectura del pasaje –que es nuestro foco de interés– como con respecto a las interpretaciones que desde la historia de la filosofía se pueden hacer de la figura y opiniones de Diógenes.

Ambos cambios, en el texto y en su ubicación dentro de los *Fragmenta*, son consecuencia directa de las intervenciones de Wilamowitz en este debate, quien en varias oportunidades insistió en la atribución de esos versos a los cínicos. Posteriormente supuso que las palabras siguientes en Plutarco también provenían del mismo texto perdido, sin mencionar que esta última sugerencia ya había sido realizada mucho tiempo antes, en las traducciones mencionadas por Wyttenbach.

Wilamowitz formula su parecer ya en 1889, en la primera edición de su comentario al *Heracles* de Eurípides: en el extenso ensayo introductorio en torno a la figura de Heracles en la Antigüedad encontramos un apartado sobre la apropiación de ésta por parte de los cínicos. En nota al pie, después de comentar algunos problemas en la lectura del octavo discurso de Dion de Prusa (Διογένης ἢ περὶ ἀρετῆς), pasa a afirmar que el fragmento 374 *adespota* es notable como discurso del Heracles cínico, y explica cómo se llega a su composición con materiales anteriores, diciendo que el poeta 'presupone a Pródico o mejor aun a Jenofonte, y toma el δουλεύειν τύχῃ del último parlamento del *Heracles* de Eurípides (v. 1357)'.[29]

Efectivamente, el verso indicado de la tragedia euripidea trae: νῦν δ', ὡς ἔοικε, τῇ τύχῃ δουλευτέον. Ahora bien, sabemos que se trata de una afirmación acorde con la resolución trágica del héroe hacia el final de la obra, en la que él mismo debe obedecer a la fortuna, para seguir con la interpretación que hemos propuesto en un principio.

29 "[...] der Dichter setzt Prodikos, oder vielmehr Xenophon voraus, und das δουλεύειν τύχῃ nimmt er aus der letzten Rede des euripideischen Herakles (1357)" (Wilamowitz 1895: vol. 1, 102-103). Citamos de la segunda edición por razones de conveniencia. En la primera edición (Weidmann 1889) la nota se encuentra en el tomo I, p. 336.

Aparentemente los cínicos habrían querido sobrepujar esa afirmación haciendo que la virtud misma fuera quien obedeciera a la fortuna, según la lectura de Wilamowitz en su comentario al verso señalado (Wilamowitz 1895: vol. 2, 274).[30]

La alusión a Pródico de Ceos se refiere naturalmente a la difundida historia de Heracles en la encrucijada, que nos es conocida gracias a la paráfrasis de Jenofonte (*Memor.* II, 1); más adelante comentaremos con cierto detenimiento su importancia para el análisis de los versos.

En 1893, en las anotaciones a la edición de Nauck para sus clases de filología en Göttingen, *De tragicorum Graecorum fragmenta commentatio*, Wilamowitz volvía a afirmar que la frase atribuida a Bruto procedía del Hércules de los cínicos, "qui ἀρετὴν ἄσκουσιν" (Wilamowitz 1935: 192-193). Y añade con convicción, en respuesta a objeciones que seguramente se le habrían hecho: "Hic qui non sensit cynicam disciplinam sed Euripidem adeo odoratus est, ostendit se in litteris antiquis nihil ultra Hamletum legisse: verba verba verba. Quapropter etiam per coniecturas suas plerumque verba dedit" (Wilamowitz 1935: 193).[31]

Citamos sus palabras también para dar una idea del tenor de estas discusiones, en donde el problema de la atribución acaba por dirimirse no en términos documentales o en la demostración concreta –campo en que la cuestión, según parece, continúa siendo indecidible– sino en la misma experiencia de lectura del filólogo, que lee más allá de las solas palabras, como con énfasis viene a subrayarlo la ferviente formulación de Wilamowitz. En su énfasis puede verse el conflicto interno de una disciplina que aspira al rigor de la ciencia –recordemos por ejemplo sus célebres panfletos contra Nietzsche– pero que por otro lado no sólo no puede evitar la infiltración de criterios subjetivos en los mismos análisis textuales que propone, sino que incluso reclama esos criterios como parte necesaria de su tarea. De cualquier modo, sabemos que muchas de las audacias de

30 Incidentalmente, podemos comentar que tanto en estos dos lugares de su enorme edición del *Heracles*, como más tarde en sus *Lesefrüchte*, Wilamowitz cita el pasaje como σὺ δ' ἄρ' ἐδούλευσας τύχῃ. Como sabemos, no se trata de una variante sino de un comprensible *lapsus memoriae*.

31 Es natural que estas palabras se refieran a alguna crítica puntual, que lamentablemente no hemos podido encontrar. La revisión de *Hermes* entre 1889 Y 1893 no nos dio en este caso ningún fruto, pero naturalemente deberían revisarse para esto muchas otras publicaciones, para lo cual nos ha faltado solamente el tiempo.

Wilamowitz fueron el blanco de las críticas que su obra tuvo que afrontar sobre todo en las décadas siguientes a su muerte.[32]

Finalmente, en 1925 volverá sobre este pasaje para añadir las palabras que siguen a la cita en *De superstitione* 165a y reafirmar otra vez el origen cínico de los versos. Fue en uno de sus *Lesefrüchte* publicados en *Hermes*[33], resumiendo las fuentes ya referidas en sus intervenciones anteriores, donde admite haber pasado por alto hasta ese momento las frases con que Plutarco continúa, πλουτοποιὸν ἀδικίαν y γόνιμον ἁπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν, que, según afirma, deben ser admitidas también como parte del mismo texto por cualquiera que 'conozca el estilo de la tragedia clásica', agregando que espera que el 'verso recuperado' haga callar las objeciones de aquellos 'a quienes les falta el sentimiento del estilo [Stilgefühl]'[34]. Reconoce solamente que la frase de Plutarco ya se citaba con integridad en Nauck (Wilamowitz 1962: 392; cf. Nauck: 910), pero el agregado constará a partir de entonces como sugerencia del mismo Wilamowitz, como se lee en la edición de Snell (*TrGF* vol. 1, p. 257).[35]

Un argumento suplementario para añadir los dos sintagmas que propone Wilamowitz consiste efectivamente en que los términos implicados son muy infrecuentes en la prosa de Plutarco: el adjetivo πλουτοποιός aparece solamente una vez más en toda su obra, en *Numa* 16.[36] Pero esto es distinto que apelar a un *Stilgefühl* como cualidad personal del filólogo: en todo caso, lo que nos interesa señalar aquí es precisamente que el argumento de Wilamowitz tuvo más peso que la intervención implícita de los traductores citados por Wyttenbach. Hemos comprobado que las traducciones

32 La misma interpretación del pasaje la imprimió también, dándola nuevamente por segura, en un texto didáctico, su famoso *Griechisches Lesebuch* de 1902. Ahí leemos en las anotaciones al *De supertitione*: "So liess ein Kyniker, wahrscheinlich Diogenes, den Herakles, entäuscht durch die Vergeblichkeit seines Ringens, klagen. Wenn er sagte, 'da hätte ich mich auf dem Scheidewege nicht für die ἀρετή, sondern für Ἡδονή und Ἀδικία erklären sollen', so war er dem Kyniker ein Beweis dafür, daß der Mensch nicht den Ehrgeiz haben sollte, die Welt zu verbessern, sondern κυνίζειν, bedürfnislos für sich leben." (Wilamowitz 1932: II, 204).

33 *Hermes* número 60, p. 304 y ss.; *Lesefrucht* 197b, reimpreso en los *Kleine Schriften*.

34 "[…] Auch ich hatte es übersehen, als ich wiederholt die Verse einer kynischen Tragödie, also wohl der Diogenes zuschrieb, was an sich jedem, der den Stil der klassischen Tragödie kennt, einleuchten muss. Viele haben widersprochen, weil ihnen das Stigefühl fehlte. Der letzte nun zugewonnene Vers wird hoffentlich der Widerspruch verstummen lassen." (Wilamowitz 1962: 392).

35 Wilamowitz volverá a afirmar su posición al menos una vez más 1929, de pasada, también en una nota publicada en *Hermes* (Wilamowitz 1962: 483)

36 Διὸ καὶ τὴν γεωργίαν ὁ Νουμᾶς οἷον εἰρήνης φίλτρον ἐμμίξας τοῖς πολίταις καὶ μᾶλλον ὡς ἠθοποιὸν ἢ πλουτοποιὸν ἀγαπήσας τέχνην, εἰς μέρη τὴν χώραν διεῖλεν, ἃ πάγους προσηγόρευσε, καὶ καθ' ἕκαστον ἐπισκόπους ἔταξε καὶ περιπόλους (*Numa* 16). El dato lo proporciona Laurenti en su edición (Laurenti: 156); véase también el comentario de Lozza al pasaje (Lozza: 68).

modernas del *De superstitione* usualmente colocan entre comillas las palabras destacadas, como continuación indirecta de la cita, pero no incluyen la frase entera como parte del texto, tal como hacían Amyot, Le Fèvre y Cruser.[37]

2.4.2. La atribución a Diógenes Cínico

Mayor complejidad y relevancia para nuestro foco de análisis presenta la cuestión de la atribución del pasaje a Diógenes de Sínope y su consiguiente lectura en términos de expresión de la filosofía cínica. Es evidente que los versos presentan un radical distanciamiento de la doctrina tradicional con respecto a la virtud (ἀρετή) en tanto valor a perseguir y guía de conducta, pero el asunto merece mayores consideraciones. El problema de la atribución puede examinarse, para mayor claridad, en varios aspectos, que representan otras tantas cuestiones filológicas sin resolver: la cuestión de la interpretación cínica, la de los escritos de Diógenes en general, el problema de las tragedias que se le atribuyen en particular, y lo que atañe a su *Heracles* en especial. Por supuesto, no son problemáticas que podamos abordar en detalle en este trabajo, pero comentaremos someramente sus implicancias con respecto al pasaje que nos ocupa.

En la *Vida* de Diógenes Cínico que encontramos en Diógenes Laercio (VI 80) se le atribuyen al filósofo una serie de escritos que han generado alguna discusión en los estudios filológicos sobre el tema. Se trata de una lista de varios diálogos y siete tragedias, aunque Laercio añade a continuación que Sosícrates y Sátiro negaban la autenticidad de todos los textos, y a continuación copia una lista alternativa de sus escritos, atribuida a Soción, que no coincide exactamente con la suya propia.[38]

Sobre esto Sayre (1938), aceptando a Sosícrates y Sátiro pero sin citar autoridades modernas anteriores, descarta la autenticidad de todos los títulos, argumentando que tal producción intelectual no es compatible con los relatos de la vida que Diógenes llevaba: aceptar los tratados y las tragedias implicaría rechazar el contenido de esos relatos y

37 Me refiero a las versiones de Klaerr (*Oeuvres Morales*, Paris, Les Belles Lettres, 1985; vol. II, p. 249), Lozza (41) y Laurenti (103). Una excepción es la traducción de Babbitt (*Moralia.* Loeb; vol. II p. 457), donde no se incluyen comillas y la sugerencia de Wilamowitz parece ser rechazada. Sin embargo, véase el ya citado Wright: 157.

38 Σωσικράτης δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Διαδοχῆς καὶ Σάτυρος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Βίων οὐδὲν εἶναι Διογένους φασί· τά τε τραγῳδάριά φησιν ὁ Σάτυρος Φιλίσκου εἶναι τοῦ Αἰγινήτου, γνωρίμου τοῦ Διογένους. Σωτίων δ' ἐν τῷ ἐβδόμῳ ταῦτα μόνα φησὶ Διογένους εἶναι· Περὶ ἀρετῆς, Περὶ ἀγαθοῦ, Ἐρωτικόν, Πτωχόν, Τολμαῖον, Πόρδαλον, Κάσανδρον, Κεφαλίωνα, Φιλίσκον, Ἀρίσταρχον, Σίσυφον, Γανυμήδην, Χρείας, Ἐπιστολάς (Diógenes Laercio lib. VI, *Diogenes* 80; ed. Marcovich 426-427).

viceversa.[39] Sin embargo, según Giannantoni (1990: vol. IV, 462), la posición de Sayre "resta del tutto isolata", por cuanto ya en 1926 Kurt von Fritz había puesto en evidencia que incluso algunas porciones de la exposición doxográfica en Diógenes Laercio presuponen escritos del Sinopeo[40]. Giannantoni agrega, en respuesta a Sayre, que Diógenes ya era presentado en esos mismos relatos como alguien familiarizado tanto con los recursos de la retórica como con las obras de Homero y de los trágicos, por lo cual la contradicción entre las anécdotas de su vida y las listas de sus escritos no sería tal.[41]

El asunto, que ya era controvertido al momento en que Laercio intenta registrarlo, se complejiza aún más cuando nos referimos a las tragedias. Según leemos en el mismo pasaje, Sátiro sostenía que las siete en verdad eran obra de Filisco de Egina, conocido (γνώριμος) de Diógenes (VI 80). Aparentemente el emperador Juliano había estado también de acuerdo en dudar de esta atribución en más de un lugar, y Favorino en su *Varia Historia* afirmaba que las tragedias eran obra de un tal Pasifonte, negando explícitamente la atribución a Filisco que había sido enunciada por Sátiro.[42] Sin embargo, el descubrimiento entre los papiros de Herculano de fragmentos del Περὶ τῶν Στοικῶν de Filodemo, donde se hace explícita mención de tragedias de Diógenes con titulos coincidentes –al menos en parte– con los enumerados por Laercio, eliminaría cualquier

39 "A number of writings were attributed to Diogenes, but a man as indolent and indifferent as Diogenes would not be likely to undertake the effort of writing a book. The conditions under which he is said to have lived would have made it impossible for him to write books. If we accept the writings we must reject the numerous stories describing his way of life."(Sayre: 95-96).

40 K. v. Fritz, *Quellen Untersuchungen* (1926) pp. 54-60. Sin embargo Sayre ya había rechazado estos argumentos: "Von Fritz and Dudley credit Diogenes with writings; they seem to be misled by finding a 'Compendium of the writings of Diogenes, one book' listed among the works of Theophrastus (DL V 43). The Diogenes referred to here is, I think, the physicist Diogenes of Apollonia. The obscene rubbish attributed to Diogenes of Sinope would not have interested Theophrastus, even if it had been in existence in his time." (Sayre: 96). Como vemos, la última frase de su argumentación nos explica por qué, según Sayre, esa "basura obscena" tampoco se habría transmitido.

41 "Contro Sayre, è facile ricordare quanto più volte è stato osservato, e cioè che Diogene è presentato dalle fonti antiche come persona tutt'altro che illiterata, in grado di citare e di parodiare versi di Omero e dei Tragici, e di fare ricorso agli espedienti e alle risorse della retorica." (Giannantoni: vol. IV, 463). Según el italiano, entonces, la cuestión de si Diógenes escribió o no verdaderamente al menos algunas de las obras filosóficas que se le atribuyen ha sido ya zanjada en favor de una respuesta afirmativa, al menos por la gran mayoría de los especialistas que se ocuparon del tema (vol IV, 463).

42 Εἴ γ'αὐτοῦ αἱ τραγῳδίαι καὶ μὴ Φιλίσκου τοῦ Αἰγινήτου ἐκείνου γνωρίμου ἢ Πασιφῶντος τοῦ Λουκιανοῦ, ὅν φησι Φαβωρῖνος ἐν Παντοδαπῇ Ἱστορία (*Varia Historia* fr. 72 ed. Barigazzi 1966; p.231). Cf. *Iuliani Orationes* IX 7, VII 6-8. Parte de la información citada proviene de Giannantoni: vol. IV, 475.

duda razonable, al menos para Giannantoni, sobre la autenticidad de las tragedias del cínico.[43]

Laercio enumera τραγῳδίαι ἑπτά entre los escritos de Diógenes, entre las cuales se cuenta un *Heracles*. Son muchas las especulaciones con respecto al posible contenido de este *Heracles* en tanto elaboración cínica del tema ya tratado por los trágicos. Como fundamento de estas especulaciones funcionan algunos comentarios de los antiguos, sobre todo un pasaje de Tertuliano que menciona las "burlas sobre Heracles" de Diógenes, y el diálogo XVI de los Νεκρικοὶ de Luciano.[44] Una de las cuestiones a examinar corresponde a los alcances de esta burla sobre Heracles: mientras que alguno supone que tendría los rasgos de una ἱλαροτραγῳδία, concepto genérico aún problemático, hay quien rechaza de plano que los cínicos parodiaran a su principal héroe (Packmohr 26; cf. Giannantoni: vol. IV, 482). Basándose en Luciano se afirma que la tragedia tendría rasgos particulares que la separarían de las otras del autor: al respecto Giannantoni –quien por otra parte sostiene que la relación con la ἱλαροτραγῳδία debe ser mantenida– concluye que el rasgo peculiar del *Heracles* podría ser justamente el 'no subvertir el carácter ético del mito', y añade, apoyándose en el ya mencionado discurso de Dion de Prusa, que tal vez la tragedia contuviera una comparación entre los trabajos de Heracles y los del mismo Diógenes Cínico, donde éstos últimos resultaran superiores.[45]

Sobre esto Wright formula alguna implícita objeción, imaginando que tal vez la tragedia no fuera más que una burla a partir de material mítico, cuya popularidad se fundaría solamente en el mismo escándalo de esas ridiculizaciones y groserías[46]. En

43 Αὐτὸς θ'ὁ Διογένης ἐν τε τῷ Ἀτρεῖ καὶ τῷ Οἰδίποδι καὶ τῷ Φιλίσκῳ τὰ πλεῖστα τῶν κατὰ τὴν Πολιτείαν αἰσχρῶν καὶ ἀνοσίων ὡς ἀρέσκοντα καταχωρίζει (Giannantoni, fr. 126; vol. II, p. 285 línea 126 y ss. Para el texto en su integridad véase Giannantoni: vol. II, 284-287). Según Giannantoni el título del diálogo *Filisco*, ya mencionado en la lista que Laercio nos daba como de Soción, explicaría la falsa atribución a Filisco de Egina; *Atreo* sería otro título para el *Tiestes* de Laercio VI 80 (Giannantoni: vol. IV, 479). Sobre las tragedias de Diógenes de Sínope véase también Wright: 153-162.

44 "[…] sed et Diogenes nescio quid in Herculem ludit, et Romanus cynicus Varro trecentos Ioves, sive Iuppiteros dicendum, sine capitibus introducit." *Apologeticum* 14, 9.

45 "Dunque la differenza tra l'Eracle e le altre tragedie di Diogene può consistere solo nel fatto che queste ultime sovvertivano il carattere etico del mito e la prima no. […] si può pensare che la tragedia contenesse un confronto fra le fatiche di Eracle e quelle di Diogene e nel quale Diogene finisse per risultare superiore." (Giannantoni: vol. IV, 482).

46 "In a sense, of course, Diogenes was doing what all tragedians had always done: that is, finding new angles on old and well-worn material. His plays were undoubtedly brash, tasteless and idiosyncratic, but they were also ingenously original reworkings of myths that had been presented in tragedy many times before –and in this respect they obviously achieved a certain *succès de scandale*." (Wright: 157). Queda por ver de dónde saca Wright tanta información para su juicio estético sobre obras de las que apenas se conservan muy pocas y dudosas líneas. En todo caso el criterio de los antiguos sobre estas mismas obras se exponía a parcialidades tanto como el nuestro, por lo que resulta oportuno tomar

contra de Wright podríamos recordar lo que destaca Galinsky tantas veces: que el Heracles mítico no era un personaje sublime como los héroes homéricos y que probablemente los antiguos poemas cíclicos sobre el héroe, así como la extensa narración de Paniasis, ya incluyeran abundantes elementos grotescos. Si es así, poco sería lo revulsivo y novedoso que la tragedia de Diógenes podría aportar al tema para justificar ese mentado *succès de scandale*.[47]

Estas suposiciones sobre el contenido y las eventuales lecturas de la obra en la Antigüedad resultan relevantes a la hora de comprender cómo se lee un fragmento como el que nos interesa, que según Wilamowitz pertenecería al momento culminante del desengaño del héroe frente a sus anteriores decisiones, sobre todo tomando como válida la analogía con el lugar que ocupa una reflexión semejante en el *Heracles* de Eurípides, que ya citamos: νῦν δ', ὡς ἔοικε, τῇ τύχῃ δουλευτέον (v. 1357).[48]

El problema de si no debieran atribuirse las siete tragedias a otro Diógenes, el Ateniense, ha sido ya comentado y aparentemente resuelto en términos de crítica, separando cuáles fragmentos pertenecerían a cada uno.[49]

Al momento de examinar los dos versos que nos ocupan, el resultado aparentemente queda sin definirse. De esto ya nos daba evidencia Snell al colocarlo entre los *Dubia*, pero aceptando los dos sintagmas que Wilamowitz había propuesto añadir basándose en la lectura guiada por la atribución a Diógenes Cínico (*TrGF* vol 1 pp. 256-257). Para Giannantoni la duda con respecto a la autoría de Diógenes permanece, sobre todo –como subraya– porque no existe para eso ningún apoyo documental ni menciones posteriores; tampoco es comprobable la ascendencia cínica de la idea central de los

ambos *cum mica salis,* en cada caso.

47 Según expone, la obra de Paniasis habría sido una de las últimas en recoger la variante popular y grotesca de la figura mitológica, con lo cual, a pesar de convertirse en la fuente favorita de los anticuarios alejandrinos, habría perdido en relevancia literaria frente a otras apropiaciones más al gusto de la época, como la de Baquílides (Galinsky: 24-25). Véase también el capítulo inicial "The archaic hero" (Galinsky: 9-22).

48 Como un ejemplo más de la gravitación que incluso estas opiniones de Wilamowitz tuvieron también en las lecturas de Eurípides, véase por ejemplo el comentario de G. W. Bond al mismo verso, citando las palabras del "cynical Heracles to his ἀρετή" (*Euripides. Heracles.* Oxford 1981; p. 404).

49 Sobre confusiones entre Diógenes Sinopeo y Diógenes Ateniense, ambos mencionados en *Suidas*, la distinción ya está en Nauck y en Snell, como recuerda Giannantoni, a partir de una observación inicial de Meineke (*Philologicae Exercitationes in Atheneum* 1843; vol 1 pp. 46-49). La *Sémele* enlistada como octava tragedia del Cínico en *Suidas* podría corresponder al Diógenes tragediógrafo (la sugerencia fue de Erwin Rohde, *Kleine Schriften* 1901, vol. 1, pp. 181-183; el análisis del problema y otras referencias, en Giannantoni: vol. IV, 476).

versos (Giannantoni: IV 478)[50]. Sin embargo Wright, en un estudio mucho más ligero y especulativo, si bien aclara con cautela que la atribución no puede darse por segura, decide igualmente tomarla en consideración para formarse una idea de las obras de Diógenes, con las que le parece plenamente compatible (Wright: 157-158).

Como vemos, cualquiera sea la posición que tome el filólogo frente este problema, en el centro de la discusión permanece la lectura cínica que Wilamowitz imprimió al texto y que definió incluso su circulación escrita como fragmento. Podemos observar también que las interpretaciones del fragmento en tanto tal parecen ocasionalmente separarse o al menos distanciarse de las lecturas en su contexto de origen. Si consideramos en cambio la naturaleza forzosamente 'construida' –a falta de mejor término– del fragmento, porque en última instancia se trata de palabras extraidas, desgajadas de su contexto, las lecturas que se le imponen pueden cobrar otro interés desde el punto de vista de la recepción, como expondremos más adelante.[51]

Esta interpretación dentro de los parámetros del cinismo antiguo –más allá de los problemas propiamente textuales de su atribución a Diógenes– es uno de los puntos que más interesa a nuestro análisis, por esa misma pregnancia que hemos comprobado en su lectura. Ahora bien, el mismo Wilamowitz afirmaba que a fin de cuentas sus palabras no eran propias de un 'verdadero cínico', entendiendo con esto un miembro de la escuela de Antístenes, 'porque un cínico hubiera despreciado también a la fortuna' (Wilamowitz 1895: vol. 1, 103). La observación puede justificarse desde la perspectiva de la historia de la filosofía antigua, pero no deja de ser un argumento curioso para atribuir el fragmento a un cínico. El razonamiento corre el riesgo de volverse circular: una vez que la idea de los versos ha sido atribuida a un cínico por motivos sobre todo de contenido, se observa que ese mismo contenido no es tan propio del cinismo 'puro'.

50 Para un tratamiento general de las fuentes y análisis de las opiniones al respecto, véase el trabajo completo de Giannantoni sobre todos los escritos de Diógenes Sinopeo en vol. II, pp. 280-290 y vol. IV 460-484; especialmente sobre las tragedias ver vol. II, 287-290 y vol. IV 475-484.

51 Por razones de espacio y por la naturaleza misma de este trabajo no podemos adentrarnos más en esta cuestión. Ver para esto el viejo estudio de Packmohr al respecto (1913), así como los comentarios de Renzo Tosi, “Note ai frammenti tragici atribuiti a Diogene Cinico”, en L. Belloni, G. Milanesi y A. Porro (Eds.) (1995) *Studia classica Iohanni G. Tarditi oblata*. Milano; vol. 1, pp. 939-946.

2.4.3. El posible antecente estoico: Heracles en la encrucijada

A propósito de esta cuestión es oportuno retomar el segundo elemento de la argumentación de Wilamowitz –que podría permitirnos escapar a esa circularidad con el aporte de una referencia decisiva–; nos referimos al señalado antecedente del famoso 'Heracles en la encrucijada' de Pródico. Como ya vimos, según Wilamowitz la tragedia cínica habría llevado al extremo la frase del Heracles de Eurípides, dando por sentada la disyuntiva que se proponía en la historia de Pródico (Wilamowitz 1895: vol. 1, 102-103). Vale recordar la versión del relato que nos llega por Jenofonte: en un cierto punto de su vida, en el momento en que está por entrar en la juventud (ἐκ παίδων είς ἥβην) Heracles llega a un punto en donde tiene que decidir entre dos caminos diferentes. Para plantear los términos de la disyuntiva se acercan a él dos mujeres, en realidad figuras alegóricas, llamadas una Ἀρετή, la otra Κακία, y cada una indicándole un camino distinto: arduo el de la virtud, fácil pero inconducente el del vicio.[52] Se supone que este relato, de valor alegórico o ejemplar, provendría de Ὧραι, la obra más importante de Pródico, a partir de la cual Jenofonte habría realizado su paráfrasis; queda en discusión con cuánta fidelidad al original (Untersteiner: vol. 2, 8-9).

El apóstrofe a la virtud en boca de Heracles parece remitir a esta elección anterior en la vida del héroe, tal como sospecha Wilamowitz en lo antes citado, si bien en este caso la alternativa es el Vicio y no la Fortuna. Según se sabe, la imagen del camino como figuración de la disyuntiva básica de todo problema existencial y en especial de la elección por la virtud, es decir el μέθοδος εὐδαιμονίας, será desde entonces un tópico de peculiar pregnancia en la filosofía (Untersteiner: vol. 2, 29).[53]

---

52 *Memorabilia*, II, 1, 21-34. Véase Diels y Kranz (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin, Weidmann; vol. 2, pp. 313-316. Sobre Pródico en general, incluyendo referencias indirectas, ver Prodicus 84 [77]; vol. 2, pp. 308-319.

53 Untersteiner cita como ejemplo de esto los relatos platónicos de Er y de la elección de las almas en la *República* (614c y 617d-620d). Podemos recordar su adaptación a un mensaje politico en el primer discurso de Dion de Prusa, en donde la elección es entre un buen y un mal gobernante (Περὶ Βασιλείας A, 49 y ss.; donde la llama μύθον y agrega μᾶλλον δὲ ἱερὰν καὶ ὑγιῆ λόγον σχήματι μύθου). Ya Aristófanes la parodia en Ὄρνιθες 1596-1602; el antecedente es el mismo que cita Jenofonte en el pasaje: Hesíodo en Ἔργα 287-292. Silio Itálico la adaptó a una imagen política, reemplazando a Heracles con Escipión en un extenso relato (*Punica* XV 18-128); Cicerón menciona la fábula un par de veces (*de off*. I 118; *ad fam*. V 12). También hay otras versiones en pasajes de Filóstrato en *Vit. Apol.* VI, 10 y Ateneo en *Deipn*. 510c. Tal como dice Galinsky, "Prodicus did not choose Herakles because he was concerned about Herakles, but because the most popular hero of Greece, besides offering a myth that was eminently adaptable for the purpose, most readily suggested himself as Everyman. In that respect the medieval morality plays about Everyman's choice between vice and virtue are the direct descendants of Prodicus' allegory." (Galinsky: 102). Un estudio de las derivaciones modernas del tema en la iconología lo realizó famosamente E. Panofsky en *Hercules am Scheidewege und andere antike*

Ahora bien, si esta relación con el relato de Pródico es tal, como pareciera en efecto ser el caso, el marco de referencia de la frase que nos ocupa pareciera acercarse más al universo estoico que al cínico –aun habida cuenta de sus ocasionales superposiciones–. Tal relación con el estoicismo ya estaba presente en el prólogo de Wilamowitz al *Heracles* euripideo, quien sin embargo optó por relacionar el fragmento siempre con el cinismo: 'La heredera de los cínicos fue la Stoa, que sin embargo, casi sin preocuparse por las fuerzas de este mundo, y queriendo además hacer las paces con la religión pública, se dedicó a adaptar la tradición de Heracles a sus doctrinas, suavizándola e interpretándola' (Wilamowitz 1895: vol. 1, 103-104).[54]

La cuestión del estoicismo recorre, como veremos en los capítulos que siguen, cada uno de los momentos de la recepción de la frase en su atribución a Marco Bruto, personaje de reconocida afiliación estoica. La matriz mítica de Heracles, en particular desde el relato atribuido a Pródico, parece empalmar con esta misma lectura.[55] De hecho Galinsky menciona también esta misma apropiación, recordando la impronta de Pródico sobre el considerado 'fundador' de la escuela cínica, Antístenes. El enfoque racionalista frente al mito llevaría, como se sabe, a la lectura alegórica que ya se encuentra en el episodio de Ὧραι (Galisky: 56).

Bildstoffe in der neuen Kunst. Berlin, Teubner, 1930.

54 El resumen de las opiniones que sobre mitología sostuvieron los estoicos se basa en su lectura alegórica de los mitos, que los convirtió en los "teólogos de la antigüedad", cuya doctrina fue exitosa al punto de que "auch treibt es die physikalische Mythendeutung heute nicht wesentlich anders" (lo cual por supuesto es una exageración). La seguridad del método, nos dice, es tanta que hace aburrida su recensión ("daß es langweilig ist, beim Einzelnen zu verweilen"), pero nos sirve más para leer a los antiguos que para interpretar la "religión natural". Por eso, concluye, "der *Faust* hilft zum Verständnis des Herakles mehr als Kleanthes und Max Müller" (Wilamowitz 1895: vol. 1, 104). El tono polémico del joven Wilamowitz, como vemos, va en consonancia con la audacia de algunas de sus interpretaciones. Resulta importante no olvidar la influencia de las discusiones personales en la formulación de sus opiniones y análisis.

55 Como complemento llamativo de este tema, que no podemos profundizar aquí, nos permitiremos citar la interesante explicación de Untersteiner (vol. 2, pp. 27-28): "Un momento sì importante per la personalità etica dell'individuo era raffigurato nella libera scelta di Eracles davanti all'offerta delle due donne, la Corruzione e la Virtú. Questa particolare forma del mito dell'eroe non è mai esistita prima di Prodico, che la inventò prendendo lo spunto dai versi esiodei. Ma antico era il motivo della scelta, indipendente dalla specifica figura di Eracles, in quanto le due vie rappresentavano quelle 'figurate della volontà umana'. Originariamente il mito narrava di Eracles che insegnò a Evandro e ai compagni di costui che le lettere dell'alfabeto, in un tempo in cui questo terminava con Y, non essendo ancora state trovate Φ X Ψ Ω. […] Eracles, con la scoperta di Y, arriva nel ventesimo anno al bivio, mentre gli anni precedenti della sua vita dovevano corrispondere alle precedenti lettere dell'alfabeto. […] Quindi l'arrivo a Y coincide con l'efebia, istituzione testimoniata anche per l'Asia Minore. Il motivo di Y fu connesso con quello del bivio, non solo, ma Y fu anche pensato come un albero, il quale, poiché stava presso la via della vita, corrispondeva all'albero della vita."

Sin embargo, Galinsky pone particular énfasis en el carácter antiintelectual del cinismo –con indisimulable antipatía y tal vez algún exceso– y lo relaciona con la simplificación del mito de Heracles en la identificación directa con la virtud, bajo la rúbrica de *exemplar virtutis*[56]. Por supuesto, la virtud es uno de los elementos básicos de la figura mítica de Heracles, ya desde el himno homérico que se le dedica, pero será la prevalencia de ese rasgo lo que permita explicar su posterior valor alegórico.

Otro elemento común a las preocupaciones cínicas o estoicas en la tragedia, que no podemos pasar por alto, es el problema que el suicidio de Heracles planteaba para la recepción de su figura. Como ya hemos visto, la resolución final de δουλεύειν τύχῃ es parte del desenlace de la obra, el suicidio del héroe. A propósito de la frase que nos ocupa, interpretándola en términos del cinismo, afirma Hölstad que podría servirnos como testimonio de la preocupación estoica frente a la relación τύχη y ἀρετή frente al sufrimiento; preocupación que representaría una profundización de la problemática euripidea (Hölstad: 66-67).[57] Precisamente, es la crítica de Luciano en su biografía satírica (*De morte Peregrini*, 25) lo que para Hölstad permite descubrir una lectura cínica del mito que pondría el foco sobre el tema del suicidio, o al menos implicaría su inclusión en la tragedia.

56 "[…] early Cynism was unabashedly antiintelectual and regarded such amenities as culture a bother unworthy of the true sage who could live happily in rags, filth, a tub and self-sufficency. Accordingly, Diogenes reverted to regarding Herakles as the glorified virtue boy who assented his individual freedom against the accretions of convention, tradicion, and social existence. So much we can say about Diogenes Herakles (D.L. 16 50), which seems to have been a didactic treatise rather than a tragedy." (Galinsky: 107). Esta última afirmación, que Galisnky deja caer sin mayor justificación, proviene en verdad de Hörstad (47), en donde a partir de semejanzas de tema y formulación entre *Mem*. II 1 y la llamada "porción doxográfica" de la *Vida de Diógenes* (D.L. VI 70-71) acaba por considerarlo "an account of early Cynic propaganda" (Hölstad: 37-47). En todo caso, una cosa es comprobar el posible contenido doctrinal del *Heracles* y otra muy distinta es dejar de considerarlo una tragedia. Giannantoni (vol. IV 483) lo descarta en base al análisis del mismo papiro herculanense de Filodemo que había sido el fundamento de la conclusión de Hölstad (Hölstad: 47), quien a su vez se fundaba en una observación al pasar de Crönert en su vieja edición de una porción del mismo papiro (W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*. Göttingen, 1906; p. 62, nota 303).

57 Se trata del mentado problema de la muerte καρτερίας ἕνεκεν: "[...] the fragment quoted shows that the question which Euripides posed –the problem of suffering– has been given a sharper form, the relationship between ἀρετή and τύχη."(Hölstad: 67). Sobre este punto profundizaremos en los capítulos que siguen; no deja de ser relevante su atribución a Bruto antes de su suicidio, así como la relación evidente con el final mítico de Áyax.

2.4.4. El vínculo con el *Hercules Oetaeus*

En relación con la posible interpretación estoica de la frase, conviene tener en cuenta también la señalada semejanza de la invocación ὦ τλῆμον ἀρετή con un pasaje del *Hercules Oetaeus* atribuido a Séneca (vv. 1170-1172):

> sine hoste vincor, quodque me torquet magis
> (o misera virtus!) summus Alcidae dies
> nullum malum prosternat
>
> [sin enemigo soy derrotado, y lo que más me tortura,
> ¡oh virtud miserable!, el último día del Alcida
> no postra a ningún monstruo][58]

Según es sabido, la atribución de la tragedia a Séneca ha sido contrastada y resistida muchas veces ya desde comienzos del siglo XIX, por lo cual el tema de la autoría no puede darse por sentado, ni tampoco –lo que nos interesa y atañe especialmente– el de su datación. La asunción más habitual, sin embargo, es que se trataría de una obra posterior, pero no olvidaremos subrayar la incerteza en que se enmarca.[59] De cualquier manera, la exclamación parentética "O misera virtus" del verso 1171 ha debido tener alguna gravitación sobre las traducciones latinas de los versos atribuidos a Bruto, que examinaremos más adelante (Cap. 5).

Según señala Walde en su comentario –donde, a propósito de este verso, cita *in extenso* la frase que nos ocupa– la notoria semejanza entre ambos pasajes permitiría suponer que también en la tragedia griega perdida la imagen de la virtud resultaría ambivalente, aunque Walde no descarta que pudiera tratarse de una coincidencia, es decir, que no exista finalmente una relación directa entre ambos textos.[60]

---

58 En la traducción de J. Luque Moreno (*Séneca. Tragedias II*, ed. Gredos, Madrid 2001) la exclamación "oh misera virtus" es traducida como "oh coraje malogrado", versión que tiene el defecto de perder de vista el plano moral de la frase, que, como veremos en los capítulos que siguen, resulta esencial en sus diversas apariciones en autores antiguos.

59 La aseveración más fuerte es la de Otto Zwierlein, quien afirma que puede atribuirse incluso a un contemporáneo de Juvenal, a partir de algunos ecos de Silio Itálico que cree encontrar, y por lo tanto sería "saec. II med. vel Iuvenalis temporibus, certe post Silium Italicum composita", desde el prólogo a su edición de Oxford; ver la justificación en su comentario (Zwierlein 1986a: 339-343). Sin embargo Walde considera aún en 1992 que la cuestión sigue abierta, porque el tema aún debe discutirse "auf sprachlichen und grammatikalischen Argumente" (Walde: 1-5). Como señala Littlewood, "too often arguments for and against Senecan authorship become a debate over the quality of the poetry." (Littlewood: 515).

60 "Auch in dieser Gestaltung des Herakles Stoffes muss die arete/virtus eine ambivalente Rolle gespielt haben. Da andere sinnerhellende Fragmente oder indirekte Zeugnisse der griechischen Tragödie fehlen, kann man keine Rückschüsse auf weitere Abhängigkeiten ziehen. Vielleicht sind beide Autoren auch unabhängig voneinander zu dieser Einschätzung der arete/virtus des Helden gekommen." (Walde: 71).

Por otra parte, las recurrentes semejanzas entre el *Oetaeus* y el *Furens* –cuya autenticidad está fuera de duda– complican la cuestión de las fuentes de la obra con impredecibles o incomprobables mediaciones. Se asume que la principal fuente es efectivamente el *Hercules Furens* (Littlewood: 518; Walde: 69-71); a propósito del pasaje no podemos dejar de mencionar la exclamación de Hércules hacia el final de la obra: "succumbe, virtus, perfer imperium patris" [sucumbe, virtud, sométete al poder de un padre] (*Hercules Furens*, v. 1315).[61] Además, como nota Walde en otro sector de su detallado trabajo, el apóstrofe a la *virtus* en el *Oetaeus* se explica también como referencia interna a la obra, dado que ya en el monólogo de entrada de Hércules la virtud se asumía como el motor de la voluntad del héroe (Walde: 201).

También es importante destacar, más allá de la época de composición de la obra, que la figura de Hércules continuaba siendo un fuerte punto de identificación y construcción de la figura pública de muchos emperadores; para el caso, tanto si la obra fue escrita bajo Nerón como bajo Domiciano, el Hércules que encarna la virtud y el heroísmo cívico conserva su pregnancia (Harrison 637-638). Observa Harrison –aceptando la datación de Zwierlein– que esta última función ejemplar del texto es especialmente notoria en el *Hercules Oetaeus* (Harrison: 637). Incluso más allá de su asociación con Heracles, la fortuna y el destino eran lugares comunes del repertorio estoico (Harrison: 627), como comentaremos con mayor detalle más adelante.

2.5. Recapitulación

Trazadas estas observaciones generales, podemos puntualizar algunos conceptos que se desprenden de lo antes dicho en torno al problema de la atribución de la frase. Si tomamos en consideración su atribución a una figura trágica de Hércules por parte de Dion Casio, podemos interpretar las dos semejanzas que ya comentamos como un conjunto: la correspondencia entre τῇ τύχῃ δουλευτέον de Eurípides (*Heracles* v. 413431) y σὺ δ᾽ἐδούλευες τύχῃ, por un lado; y por el otro entre la invocación ὦ τλῆμον ἀρετή y el "o misera virtus" del Pseudo Séneca (*H. Oetaeus* v. 1171). No es aventurado suponer que la tragedia perdida presentaría a Hércules siguiendo las situaciones tópicas

61 De modo coherente a lo que comentamos antes (n. 58), la traducción de Luque Moreno trae este verso como "ríndete, valentía, sométete a la autoridad de un padre" (*Séneca. Tragedias I,* Gredos, Madrid, 2001). Como que comentaremos más adelante con respecto a Floro, traducir *virtus* como 'coraje' o 'valentía' tiende a perder de vista otros sentidos del término en ese contexto.

de su vida mítica, y que los versos citados corresponden a uno de sus últimos parlamentos.

Tomando en consideración que la frase completa fue transmitida como una de las últimas palabras de Marco Bruto al morir, no es excesivo considerar su filiación estoica aún más que la propiamente cínica, mientras que la idea de comicidad de una ἱλαροτραγῳδία no resulta muy compatible con el carácter patético de la situación en que se la evoca. La atribución a Diógenes Cínico, fundada solamente en la mención de Laercio y en la notoria insistencia de Wilamowitz, ha perdido, como vimos, numerosos adeptos en las últimas décadas.

La cuestión de la atribución presenta de todos modos una enorme complejidad, tal vez porque simplemente no puede dirimirse en base a los actuales testimonios. Nuestro propósito al reseñarla en el presente capítulo ha sido poner en evidencia los sentidos, las asociaciones presentes en la frase y el peso cultural de las evocaciones que suscita, para poder valorar mejor las variaciones de su lectura en los casos que a continuación comentaremos.

Además, de acuerdo a nuestro propósito de análisis teórico, hemos ejemplificado en la medida de lo posible cómo la interpretación y la fijación se mezclan y se complementan también en este caso, a la hora de construir el texto transmitido como fragmento y a la hora de leerlo como testimonio de la falta que lo circunda. Como es sabido, nunca la crítica textual es mera técnica, porque existen elementos de interpretación y método que la historizan forzosamente: la llamada *constitutio textus* no es una operación mecánica sino hermenéutica, lo cual tiene implicancias directas en gran escala en nuestro contacto con los clásicos y en nuestro manipular los textos de la tradición. El problema, de inagotables facetas, puede al menos entreverse; conviene de cualquier modo pasar adelante.

CAPÍTULO 3

DE FLORO A DION CASIO

LAS FUENTES DE LA ATRIBUCIÓN DE LA FRASE A BRUTO

3.1. La frase en el *Epitome* de Floro

3.1.1. Traducciones y lecturas en *Epitome* II 17, 11

Habiendo ya trazado al menos un esbozo de las cuestiones de crítica que atañen al texto de la frase, analizaremos ahora su aparición en la tradición que va de Floro a Dion Casio, es decir, en sus únicas dos atribuciones a Marco Bruto en la literatura antigua conservada.

La primera atribución a Bruto, como ya comentamos, está en el *Epitome rerum romanarum* de Floro, donde al momento de narrar la batalla de Filipos encontramos una parte de los versos griegos traducidos a prosa latina (*Epitome* II 17, 11; ed. Jal, vol. II 54-55):

> Acie namque commissa cum pari ardore aliquandiu dimicatum foret, et quamvis duces inde praesentes adessent, hinc alterum corporis aegritudo, illum metus et ignavia subduxissent, stabat tamen pro partibus invicta fortuna et ultoris et qui vindicabatur, ut exitus proelii docuit. Primum adeo anceps fuit, ut —par ultrimque discrimen—capta sint hinc Caesaris castra, inde Cassi. Sed quanto efficacior est fortuna quam virtus! Et quam verum est, **quod moriens efflavit, non in re, sed in verbo tantum esse virtutem!** Victoriam illi proelio error dedit.
>
> [Asumido el combate por ambos bandos con parejo tesón, por largo tiempo el resultado fue incierto, y aunque los jefes estaban allá ambos presentes, mientras que acá a uno un malestar del cuerpo, al otro el miedo y la cobardía, los habían impedido, de todos modos se mantenía pareja la fortuna entre el vengador y sobre quienes se vengaba, como lo demostró el resultado de la batalla. Aunque primero estuvo indeciso, con igual ventaja para ambos, siendo que fueron capturados acá los campamentos de César, allá los de Casio. Pero ¡cuánto más eficaz es la fortuna que la virtud! Y cuán cierto es lo que pronunció [Bruto] antes de morir, que no en las cosas, sino solamente en las palabras consiste la virtud. Porque a aquél un error le dio la victoria en el combate.]

Las variantes que presenta el texto en esta parte no son de importancia; más interesante resulta comprobar las dificultades de su lectura.[62] Dejando de lado por ahora el problema de la traducción del griego al latín –que comentaremos en el cap. 5–, corresponde examinar el sentido de esta frase dentro de la obra de Floro, porque podría darnos luz sobre el significado historiográfico de su atribución a Marco Bruto, de la cual el *Epitome* es el primer testimonio.

Relatando el desenlace de la batalla de Filipos, Floro destaca que fue un error de apreciación por parte de Bruto y Casio lo que determinó su derrota, en un momento en que la paridad de las fuerzas aún se mantenía: por eso el resultado del enfrentamiento representa un triunfo de la fortuna. El pasaje, correspondiente a II 17 o bien IV 7 según las ediciones, recupera la exclamación de Bruto a propósito del episodio militar, adhiriendo a ella.[63]

En su edición, Jal propone dos traducciones: en el cuerpo del texto que "la virtud no reside en los hechos, sino solamente en las palabras", pero añade en nota que también sería posible interpretar "la virtud no es una realidad, sino una palabra" (Jal: vol. II 54).[64] Si nos remitiéramos al texto griego, es probable que el sentido de la frase se inclinara más sobre esta segunda posibilidad, considerando la oposición entre las categorías de ἔργον y λόγος que le sirve de fundamento.

3.1.2. Sentidos de *virtus* en *Epitome* II 17, 11

En la traducción de Forster es justamente esta segunda interpretación la que encuentra lugar en la versión inglesa: "que la virtud no existe en la realidad sino solamente en el nombre".[65] Sin embargo, comenta Forster en nota, 'esta cita es particularmente

62 J. Tollius (1689) propuso añadir "Brutus" como sujeto de la frase, que sin embargo resulta clara aun así. Por eso es que Jal (*loc. cit.*) y Malcovati (p. 193) rechazan la adición; Forster la acepta (p. 310). Por su parte, Clarke ha criticado la lectura habitual del pasaje: "Editors either insert the name of Brutus before *efflavit* or assume that he is the subject, though he has not been mentioned in the previous sentence and his suicide is yet to come. Would they do so if they did not know Dio? Could it not be that Hercules is the subject of *efflavit* rather than Brutus?" (Clarke: 142). Claro que nos parece más sencillo suponer que Bruto es el sujeto tácito, dada su presencia en la escena, que imaginar que pueda serlo Heracles, no mencionado en todo el pasaje ni ligado de ningún modo a la situación.

63 Para la cita completa y su traducción, ver Anexo.

64 "C'est n'est pas dans les faits, mais seulement dans les mots que réside la vertu." Y agrega en nota, "ou, en faisant de *in re* et *in verbo* des simples mots de classification: la vertu n'est pas une realité, mais un mot." (Jal: vol II 54).

65 "But how much more powerful is fortune than valour, and how true it is, as the dying Brutus said with his last breath, that virtue exists not in reality but in name only!" (Forster: 311).

inoportuna, porque *virtus* había sido usado por Bruto en el sentido de virtud moral, mientras que Floro lo interpreta en el sentido de valor militar' (Forster: 310).[66]

Sobre este punto corresponde detenernos un momento para elaborar algunas consideraciones. En primer lugar, resulta innegable que la cita de las palabras de Bruto está siendo apropiada por Floro dentro de su propio discurso histórico; no podemos asumir que el sentido deba ser en ambos casos inmediatamente el mismo. Floro parece dar por sentado el conocimiento de la frase, para retomarlo a propósito del resultado de la batalla y proponer con esto alguna observación paradójica sobre el curso de la historia, que es el centro de su atención. Sabemos por otra parte que los diversos sentidos de un concepto de tan grave peso cultural como el de *virtus* no pueden discernirse de modo tajante –pese a que las enumeraciones lexicográficas parecieran sugerir lo contrario– sino que se combinan y matizan según los contextos de sus apariciones. El hecho de que la frase a su vez no sea propia de Bruto, sino una cita del griego de una tragedia, como ya hemos visto, añade a la intervención de Floro un nivel de complejidad adicional, porque serían ya tres los posibles contextos a los que se alude.

Si consultamos el *Lexicon Florianum* de Fele, al uso de *virtus* en este pasaje vemos que se le asigna solamente el valor de "vi morali" (Fele: 731-733, *s.v.* Virtus), es decir, el sentido que Forster atribuye inicialmente a Bruto; se trata de una conveniente simplificación que permite ver uno de los sentidos, el que se considera predominante en cada caso, pero que no puede darse por excluyente a la hora de problematizarlos más en profundidad.

Justamente los conceptos de *Virtus* y *Fortuna* ocupan un lugar muy relevante en la idea general de la historia romana que se propone en Floro: ya desde el proemio de la obra se enuncia su importancia: "[...] tot in laboribus periculisque iactatus est [sc. populus Romanus], ut ad constituendum eius imperium contendisse Virtus et Fortuna videatur." ["a tantos esfuerzos y peligros se arrojó el pueblo romano, que en la formación de su imperio parecen haber competido la Virtud y la Fortuna"] (Proem. 2). En este pasaje *virtus* es traducido como "Courage" en Jal, y como "Valour" en Forster; ambos interpretan aquí el llamado 'military valour' que sirvió para forjar la dominación política.

66 "This quotation is singularly inept, since *virtus* was used by Brutus in the sense of moral virtue, whereas Florus interprets it in the sense of military valour." (Forster: 310).

Sin embargo este sentido puede profundizarse, complejizarse, y la simplificación que estas traducciones implican puede no ser oportuna, como veremos a continuación.

3.1.3. *Virtus* en la época de Floro

En el *Lexicon* tanto *Virtus* como *Fortuna* en este pasaje aparecen interpretados en su valor alegórico, como divinidades objeto de culto, cuya mención en el proemio ofrecería algún marco de interpretación para el sentido general de los acontecimientos que se narran.[67] Resulta relevante en este sentido comentar la diferencia, no siempre discernible fuera de su contexto, entre la alegorización intelectual de abstracciones propia del período tardío, por lado, y por el otro la naturaleza imprecisa e indefinida de las divinidades primitivas. Tampoco el contenido filosófico de estos conceptos –aunque no fuera más que en el sentido difundido en la época, sin apelar concretamente a ningún cuerpo doctrinal específico– puede perderse de vista frente al valor explicativo que adquieren en el relato de Floro.

Es que al momento de composición del *Epitome* se gestaba en la cultura romana un cambio cualitativo con respecto a la concepción de *virtus*. Si seguimos a Picard, es posible caracterizar tres concepciones distintas de *virtus*, a grandes rasgos, marcadas por los procesos políticos y sociales que determinaban la religiosidad romana. Así, la *virtus Augusti* se caracterizaba por su carácter civil y religioso, asociada a los elementos institucionales del Estado; bajo Trajano se producirá un giro hacia una *virtus* dinámica y militante, más cercana a la ἀρετή estoica, dice Picard –lo cual va a seguir resultando de importancia en los análisis siguientes de este trabajo–; mientras que bajo Adriano esta noción disciplinar de la *virtus* se perderá ante el avance de una idea de favor providencial de origen genealógico, que se combina con los méritos individuales (Picard: 371-461).

Aceptando la cronología de Jal, la redacción del *Epitome* corresponde al último período del reinado de Hadriano (Jal: CIV-CXI): esto podría implicar alguna pregnancia en la obra de esta última concepción. Como resume Picard, ya no se exige del gobernante un esfuerzo personal, sino que existe una suerte de duplicidad del favor cósmico que recibe el emperador: por un lado gracias a su propia *virtus* inherente, por el otro gracias a la *fortuna* legada por sus antecesores y demostrada por las *res gestae*.[68] Se ve entonces

67 "Dea Virtus" (Fele: *s. v.* Virtus) y Fortuna "dea ab antiquis habita" (Fele: *s. v.* Fortuna, pp. 236-237).

68 "Ainsi disparaît dejà de la notion de *virtus Augusti*, la philoponia, l'exigence d'un effort personnel et réel du prince qui lui conférait l'essentiel de sa valeur morale. Hadrien se juge en droit de revendiquer non seulement le bénéfice d'exploits inutiles, mais celui des *Res Gestae* de son prédécesseur. Le papyrus de Giessen déclare que le καινὸς ἄναξ s'est soumis l'univers grâce à son ἀρετή propre et à la

que ambos conceptos se complementan para explicar la denominada *Victoria Romana*, último fundamento del poder imperial (Picard: 376).

Por supuesto, no es posible comprobar cuánto peso tienen estas ideas en la concepción historiográfica de Floro, porque requeriría un trabajo más detallado y abarcativo que no corresponde a este lugar; simplemente referimos estas consideraciones para tenerlas en cuenta a la hora de intentar penetrar el vínculo entre la composición general del *Epitome* y el pasaje particular que nos ocupa.

De cualquier modo, resulta claro que existe una relación entre la importancia de una visión panorámica de la historia –tal como la que ofrece Floro– y la idea de un emperador que disfruta no sólo de su propia *Felicitas*, como dice Picard, sino de las de todos aquellos que habían construido el Imperio Romano desde sus orígenes.[69]

3.1.4. *Virtus* y *fortuna* en el *Epitome*: de I 17 a II 17

Teniendo en cuenta, entonces, el peso de estos conceptos en su aspecto político-cultural, ya que al momento de elaboración del *Epitome* se ofrece esta misma coyuntura, resulta útil recurrir al trabajo de Nordh de 1952 sobre la presencia de estos dos conceptos en toda la obra. Nordh propone en su artículo "Virtus and Fortuna in Florus", un análisis cuantitativo de las apariciones de *virtus* (Nordh: 115-123) y de *fortuna* (Nordh: 123-126) en el texto, deslindando en cada caso el tipo de uso del término y su relevancia en el conjunto de la narración.

Sobre el pasaje de la muerte de Bruto, se trata de la última aparición de la palabra *virtus* en la obra: la frase es interpretada como la claudicación de la antigua *virtus* en la persona del filósofo, no dañado por la realidad pero de todos modos impotente frente al poder y la fuerza que se conjugaban para derrotarlo (Nordh: 120). Observa también Nordh que la primera aparición de la palabra *fortuna*, excluyendo el proemio, corresponde al siguiente pasaje de la historia de Régulo, en la primera guerra púnica:

> Hic paululum circumacta fortuna est, tantum ut plura essent Romanae virtutis insignia, cuius fere magnitudo calamitatibus adprobatur. Nam

Fortune de son divin père (Trajan): or revient donc à l'idée que deux éléments doivent d'accorder pour légitimer le souverain: un seul lui est personnel –sa *virtus*–; l'autre, la Fortune, lui est léguée par ses prédécesseurs; ceux-ci sont censés agir en tant qu'intermédiaires entre lui et la supreme providence." (Picard: 420).

69 "[…] Hadrien bénéficie ainsi non seulement de sa virtus et de sa Felicitas personnelles, mais de celles, accumulées, de tous ceux qui avait depuis l'origine construit l'Empire romain." (Picard: 421).

> conversis ad externa auxilia hostibus, cum Xanthippum illis ducem Lacedaemon misisset, a viro militiae peritissimo vincimur —foeda clades Romanisque usu incognita—: vivus in manus hostium venit fortissimus imperator. Sed ille quidem per tantae calamitati fuit; nam nec Punico carcere infractus est nec legatione suscepta. Quippe diversa quam hostis mandaverat censuit, ne pax fieret nec commutatio captivorum reciperetur. Sed nec illo voluntario ad hostis suos reditu nec ultimo sive carceris seu crucis supplicio deformata maiestas, immo his omnibus admirabilior. Quid aliud quam victor de victoribus atque etiam, quia Carthago non cesserat, de **fortuna** triumphavit? Populus autem Romanus multo acrior intentiorque pro ultione Reguli quam pro victoria fuit. (*Epitome* I 18 o bien II 2; ed. Jal vol. I pp. 45-46).
>
> [Aquí la fortuna se apartó un poco, sólo para que mayores fueran los logros de la virtud romana, cuyo alcance suele ponerse a prueba en las desgracias. Porque recurriendo los enemigos a ayuda extranjera, cuando a éstos les envió Esparta su general Xantipo, fuimos vencidos por el hombre más experto en asuntos militares –terrible derrota, no experimentada hasta entonces por los Romanos–: el más fuerte de los generales cayó vivo en poder de los enemigos. Pero éste se mantuvo inmutable a través de tanta desgracia: no fue doblegado ni por la prisión púnica ni por recibir la misión de la embajada. Incluso la ejecutó distinta de lo que le ordenara el enemigo, recomendando que no acordaran la paz ni aceptaran el intercambio de prisioneros. Pero no se alteró su grandeza por el retorno voluntario al enemigo, ni por el último suplicio tanto de la cárcel como de la cruz, sino que por todas estas cosas se volvió más admirable. ¿Qué otra cosa hizo, si no es que triunfó como vencedor de sus vencedores, y también, al no abandonar Cartago, por sobre la misma fortuna? Es así que el Pueblo Romano se volvió mucho más vigoroso y tenaz para vengar a Régulo que para obtener la victoria.]

Como se puede ver, es aquí la virtud romana la vencedora, aun por sobre la fortuna adversa, que resulta ser un enemigo comparable a la misma Cartago. Las imágenes militares apuntan a una personificación de *fortuna* y de *virtus*, que explica cómo las mismas dificultades excitan aún más el celo del pueblo en perseguir la victoria: son cualidades de la estirpe romana las que aquí se sintetizan como abstracciones. En el relato del período que va desde la segunda guerra púnica hasta Filipos, es decir, el desarrollo del constante ascenso político y militar de la república romana, encontramos uno o otro de los conceptos –y con frecuencia ambos– esgrimidos como explicación de los eventos que se narran. El énfasis en *fortuna* se intensifica, hasta la última mención de *virtus* en boca de Bruto en el pasaje que nos ocupa, que representa su derrota final y el cierre de una época (Nordh: 126).

La conclusión que propone Nordh partir de este análisis nos resulta particularmente significativa: Floro habría realizado una representación, desde un punto al otro de este arco de referencias, de cómo la *fortuna*, señalada como potencia del Oriente helenístico, va tomando paulatinamente las riendas del destino romano por sobre la *virtus* de la antigua *res publica*, proceso cuya culminación podemos ver en Filipos.[70] Enunciada muy brevemente, esta conclusión permite encarar bajo una luz distinta la referencia a esa última frase de Bruto, así como la particular significación de los términos griegos en un sector tan sensible de la cosmovisión romana.

3.1.5. *Virtus* y *fortuna* en la composición del *Epitome*

El artículo de Nordh (1952) es anterior al libro de Picard (1957), por lo tanto no podía hacer uso de sus interesantes observaciones.[71] Justamente a partir de éstas podrían añadirse a sus argumentos otros elementos de análisis: si recordamos la famosa división en edades de la historia de Roma que se enuncia en el proemio, la narración corresponde a las tres primeras etapas de la 'vida' de la nación: infancia, adolescencia y juventud, deteniéndose al comienzo del gobierno de Augusto. Ahí es donde comienza la vejez derivada de la 'inertia Caesarum', que es otro modo de decir que la *virtus* ya no podía manifestarse. La *fortuna* que los emperadores trasladaban a toda la nación, proveniente de la *virtus* de anteriores generaciones, era posible porque la existencia misma del Estado romano ya no se encontraba en riesgo, y ante la ausencia de adversidad no había ocasión para que la *virtus* se manifestara en el devenir de los acontecimientos.

Teniendo presente la pregnancia de esta concepción en la obra, el problema de su esquema compositivo puede ser examinado más en detalle. Sabemos que existen dos

70 "No particular historical event before Pydna is brought into connexion with the *fortuna* with the exception of the story of Regulus, which ends with the trimph of Regulus' virtus over the *fortuna*. The author, it seems to me, wants to point out to the readers how, after the second Punic war and the first conflict with Macedonia, the *fortuna*, the supreme ruler of the Hellenistic East, is gradually taking the reins of History out of the hands of the old Roman gods and the dying *virtus* of ancient Rome […] She is at work throughout the following centuries, and when, at last, the old *res publica* is destroyed at Philippi, her superiority over the *virtus* is once and for all manifested." (Nordh: 126).

71 Vale mencionar también un artículo muy posterior de J. M. Núñez Alonso, que sin recurrir al libro de Picard ni tener en cuenta las conclusiones de Nordh, se funda en evidencia epigráfica y numismática para afirmar que la influencia conjunta de Virtus y Fortuna en el destino romano era un elemento activo en la 'conciencia' (Bewusstsein) de la época (298), al tiempo que destaca que la confrontación entre ambas "gehört zu der intellektuellen Auseinandersetzung zwischen Griechen und Römern" (293). Núñez Alonso (1986) "Die Ideologie der Virtus und der Fortuna bei Florus im Lichte der Inschriften und Münzen", en: *Bonner Jahrbücher* Band 186; pp. 291-298.

tradiciones manuscritas dispares en la división en libros y en capítulos: unas consignan cuatro libros (26, 20, 23 y 12 caps. respectivamente); otras sólo dos libros (47 y 34 caps). Como se ve, el número total de capítulos coincide, pero no la división del texto: los doce capítulos del libro cuarto, por ejemplo, se corresponden con los últimos veintidós del libro segundo (en la otra tradición). Esta disparidad se ha visto reflejada en las ediciones modernas, que siguen uno u otro criterio, siendo la división en dos libros aparentemente la preferida en las publicaciones más recientes. Las razones para esto pueden encontrarse en Jal (vol. 1; p. XIV y ss.): es probable que la división en cuatro libros respondiera a un intento de hacerlos coincidir con el esquema de las cuatro edades planteado en el proemio; intento vano, en principio, porque la narración corresponde sólo a tres de las edades propuestas, y porque la desproporción que resulta no coincide con los énfasis que el mismo texto parece suponer. Los dos libros, en cambio, corresponden a la división entre guerras externas e internas que se hace explícita al final del último capítulo del primer libro (I 47= II 20): "Hos igitur omnis domesticos motus separatos ab externis iustisque bellis ex ordine persequemur." ["Narraremos entonces en orden todas estas alteraciones internas, separadas de las guerras externas y justas"].

Como se ve, la apreciación negativa sobre las guerras civiles acompaña el paulatino incremento de la injerencia de *fortuna* en el destino romano.[72] Por eso resulta inconveniente que Nordh mantenga en su trabajo solamente la división en cuatro libros, porque tiende a hacer menos claros los resultados del análisis con respecto a la proyección general del *Epitome*.

A partir de tales resultados, observa Nordh que la acción de *virtus* y *fortuna* como motores de la historia romana podría tener un antecedente en la concepción global de las *Historiae* de Salustio, tal como se descubre a través de los fragmentos conservados. En el proemio al *De Coniuratione* ambos conceptos cumplen la misma función que en Floro, por lo que el objeto central del *Epitome* sería proporcionar "a general outlook on

72 Ya Rossbach, en el prólogo a su edición de 1896, había podido ver esto interpretándolo en términos de providencia divina: "[...] cum enim Livius aliique vetustiores per librorum decades id ostendere in animo haberent a quibus primordiis Romana res publica ad summam potentiam pervenisset et quomodo paupertas et fragilitas priscorum civium sensim in avaritiam luxuriamque abiisset, Florus primus eorum qui quidem aetatem tulerunt divino quodam consilio Fortunaeque et Virtutis auxilio a populo Romano orbem terrarum subactum esse probare studet. Quam sententiam quamvis ecclesiae patres vehementer impugnarint, tamen haud pauca ab illo mutuati sunt." (Rossbach: LI). Claramente los términos *Virtus* y *Fortuna* no pueden conservar el valor que tenían en las críticas de Agustín y Orosio citadas por Rossbach (XXIX); tales equívocos son los que construyen en cierto modo las recepciones de la tradición clásica, las continuidades de la cultura.

this great theme".[73] Esta conclusión abre interesantes aspectos al análisis de la historiografía romana en relación con estas ideas clave de la cultura, para lo cual un estudio detallado de los fragmentos salustianos sería imprescindible, pero no corresponde a este lugar su desarrollo.[74]

3.1.6. Sentido general del *Epitome*

En este contexto es oportuno analizar la frase que nos ocupa a la luz de las lecturas modernas que se proponen acerca de la visión global de Floro, para comprender también en qué medida nuestra interpretación del momento crucial de la muerte de Bruto puede funcionar dentro de esas hipótesis generales.

Precisamente a propósito del plan general de la obra es que Jal critica el nombre con que la tradición manuscrita nos la ha transmitido, *Epitome rerum Romanarum*. El título que se encuentra en algunos manuscritos y que la identifica como un compendio de Livio ya ha sido desde hace tiempo desautorizado por la crítica, ante su evidente falta de justificación.[75] Se supone que el error provendría de que en muchos manuscritos el *Epitome* ha sido copiado a continuación de las *Periochae*, que de hecho permiten constatar sus desemejanzas con el sector correspondiente en Livio, no conservado.[76]

Señala Jal que el nombre de *Epitome* sugiere para el lector moderno un compendio de uso práctico y no una obra de concepción personal, como en su opinión es la de Floro;

---

73 "Among Roman historians before Florus, Sallust most obviously uses the *virtus* and the fortuna as really acting forces as well in human history in general and especially in the history of Rome. [...] Sallust makes the virtus lead the Roman people of the old times, defeating every resistence […] And in Sallust too, the fortuna takes the lead after the Punic wars and the beginning of the conquest of the East (I, 10). The Virtus, the builder of the Roman state, is left to degenerate in the growing moral disolution of the revolutionary era (I, 12)." (Nordh: 127-128).

74 En contraposición a esto, Hahn (1965), basándose en el cotejo con el mencionado pasaje de Lactancio, se inclina por atribuir el esquema de las edades a Varrón (Hahn: 26-27); habría sido adoptado por Floro en la redacción de la obra, siguiendo a Séneca, pero luego en el proemio habría querido asignarle la llamada *altera infantia* no a Augusto sino a Trajano; de ahí, según Hahn, las 'contradicciones internas de la obra' (Hahn: 37).

75 La justificación de esto está en Rossbach (XLVII y ss.; LI-LII) y más recientemente en Jal (vol. 1, XXIII-XXIX); lo habían observado ya Lipsio y otros: las disparidades con Livio son abundantes. Con respecto al problema de las fuentes del texto, se han señalado como posibles las *Historiae* de Séneca el retórico (para el libro II, según Rossbach, o según Hahn para toda la obra) e incluso los famosos *Origines* de Catón, basándose en uno de los epigramas que nos han llegado también bajo el nombre de Floro (Jal: vol. 2, 126; Rossbach: LI y ss.).

76 *Livii Per.* CXXIV: "C. Caesar et Antonius apud Philippos vario eventu adversus Brutum et Cassium pugnaverunt ita ut dextra utriusque cornua vincerent ex castra quoque utrimque ab his qui vicerant expugnarentur. Sed inaequalem fortunam partium mors Cassi fecit qui cum in eo cornu fuisset quod pulsum erat, totum exercitum fusum ratus mortem conscivit. Altera dein die victus M. Brutus et ipse vitam finiit exorato Stratone, fugae comite, ut sibi gladium adigeret. Annorum erat circiter XL."

propone en cambio el nombre de *tabella* ('tableau'), basándose en la intención que se explicita en el proemio:

> Qua re cum, si quid aliud, hoc quoque operae pretium sit cognoscere, tamen quia ipsa sibi obstat magnitudo rerumque diversitas aciem intentionis abrumpit, faciam quod solent, qui terrarum situs pingunt: in brevi quasi tabella totam eius imaginem amplectar, non nihil, ut spero, ad admirationem principis populi conlaturus, si pariter atque insemel universam magnitudinem eius ostendero. (ed. Jal: vol. 1, p. 6)
>
> [Por lo cual, si alguna otra cosa, también esto vale la pena que se conozca, pero como se dificulta por su misma grandeza, y entorpece el foco de atención la misma multiplicidad de los acontecimientos, haré lo que suelen hacer quienes pintan las regiones de la tierra: abarcaré en breve espacio toda su imagen como si de un cuadro se tratara, que así, como espero, algo aportaré a la veneración hacia la nación más poderosa, si a un tiempo y a la vez expusiere toda su grandeza.]

Según Jal, la idea del autor habría sido trazar una imagen global de la historia de Roma en todo semejante a un mapa; de ahí que la distribución de los acontecimientos narrados siga un criterio geográfico.[77]

Algún punto de contacto tiene su propuesta con la más reciente de Hose (1999), que se pregunta por las razones de los rasgos peculiares del relato en relación a los otros compendios históricos conservados. Basándose también en el planteo del proemio, pero haciendo hincapié en el segundo parágrafo –donde encontramos la analogía con las edades del hombre–, propone Hose que la obra podría ser una suerte de 'experimento literario', consistente en narrar el conjunto de la historia romana bajo el esquema de una biografía –género floreciente en la época–, lo cual convertiría a Floro en el primer 'Biograph des populus Romanus'.[78]

Entendemos que ambas lecturas toman como punto de partida el rechazo al rótulo de "manual de historia" que por mucho tiempo pesó sobre el *Epitome* –probablemente

77 "Il nous semble […] que ce terme d'epitome n'est pas acceptable, dans la mesure même où il en peut qu'évoquer, pour un moderne, un résumé sec, monotone et surtout impersonnel (Justin, Festus, Eutrope, Aurelius Victor), tous caractères dont nous pensons, quant à nous, qu'ils en conviennent nullement à l'oeuvre de Florus." (Jal; vol. 1, p. XXII). Para el nombre de *tabella*, además del proemio, Jal se funda en la aparición de la palabra en Juvenal (X 157-158), en un pasaje de San Jerónimo (*Ep*. LX, 7) y en los versos prefatorios de la edición del *Epitome* por Gaguin en 1470 (Jal: XXII-XXIII). El carácter probatorio de esta evidencia no es claro, más allá de trazar un interesante recorrido por las sucesivas lecturas de Floro. Por otra parte, es conocida la variabilidad de los títulos en las obras antiguas, no siendo un elemento tan afianzado del texto como lo pasó a serlo en la modernidad.

78 "[…] was auf den ersten Blick als missratene Marotte eines Historikers erscheint, bedeutet für die Darstellung der römischen Geschichte die Möglichkeit eines literarischen Experiment: […] ein historisches Werk in die inhaltlich benachbarte literarische Form der Biographie zu gießen." (Hose: 70).

porque en efecto fue usado como tal durante la Edad Media y el Renacimiento–. Como recuerda Rossbach, ya Lipsio había observado que no se trata de un mero compendio, y antes que él Escalígero y Salmasio habían elogiado el estilo de la obra (Rossbach: L), que en todo caso resultaba impropio para un texto didáctico. El argumento paradójico de que la obra no sería un manual de historia a causa de los varios errores cronológicos que contiene ha sido oportunamente criticado por Jal, quien esgrime para eso otros motivos más convincentes (Jal: vol. 1, XXXVIII).[79] El rótulo de 'manual de historia' es refutado también explícitamente por Hose (62-65), aunque con distintos argumentos; es así como resulta oportuno encontrar otro formato y otro género textual que nos permita trazar los parámetros que enmarquen su lectura.

Sin embargo, ante esto conviene trazar algunas observaciones, antes de ver de qué modo nos servirían tales lecturas para entender nuestro pasaje. Con respecto a lo propuesto por Jal, vale decir que en la obra el orden geográfico no es tan evidente como el cronológico, como se desprende incluso por los acápites tradicionales de los manuscritos: la diferencia mayor es la separación explícita y marcada entre guerras externas primero –que conllevan una apreciación positiva– y guerras internas después. Pero esta diferencia es más de orden moral o incluso jurídico que geográfico.[80]

Rechazar el título de 'Epítome' porque para un moderno evoca la idea de un resumen 'seco, monótono y sobre todo impersonal' (Jal: vol. 1 XXII) implica colocar en un primer plano el momento moderno de la lectura, ejercer una crítica retrospectiva, someterlo a nuestras modernas concepciones de los géneros. La cuestión requeriría un análisis de qué es lo que se entiende por literatura técnica y propedeútica en la Antigüedad y en particular *sub Hadriano* –no vamos a enumerar aquí la abundante bibliografía al respecto–, y plantea además un regreso a otro problema de crítica literaria de muy difícil solución, verbigracia cuán personales o impersonales eran las concepciones artísticas

79 El débil argumento se atribuyó a Graevio, tal vez asignando un valor demasiado literal a sus palabras: "scriptorem tam levem mendosumque nullo modo dignum esse qui vere historicus nominetur iure ac merito nobis concludere licet" (citadas en Rossbach: XLIX). cf. Malcovati, p. IX: "[...] oratorium ideo maxime opus composuit, omnibus verborum sententiarumque luminibus exornatum, historica autem fide non semper religiose observata neque rerum causis penitus perspectis vel temporum locorumque diligentissime ratione habita". cf. Jal: XXXII-XXXVI.

80 Siguiendo las indicaciones de Jal, podemos pensar en un orden expositivo mixto en donde las referencias geográficas son tan importantes como el orden de los acontemientos (pero donde no se detallan los encadenamientos causales entre ellos, sino que son enumerados). Por otra parte, esta idea de Jal estaba ya desarrollada parcialmente en el trabajo de Joseph Reber *Das Geschichtswerk des Florus* (Freising, 1865; p. 18), donde identifica en el *Epitome* "eine geographische Geschichtsschreibung", sobre todo a partir de las frecuentes referencias topológicas (pp. 1-18).

premodernas, y con cuánto rigor se puede hablar de una noción de autor en la Antigüedad. Dar estas cuestiones por resueltas supone soslayar la enorme complejidad del asunto; entendemos que la intención de Jal es enfatizar en la personalidad que daría coherencia al conjunto de obras que nos llegan bajo el nombre de Floro. Como vemos ya por las diferentes posturas al respecto, esto resulta por lo menos arriesgado en este caso, donde en un comienzo ni siquiera existe alguna certeza sobre si corresponde atribuir el *Epitome* y los poemas al mismo Floro (dadas las variaciones del nombre en los manuscritos, cf. Rossbach: XLIII y ss.).

Con respecto a la lectura de Hose, no puede dejar de resultar llamativo el nombre de 'experimento literario' para referirse a la obra: una cosa, entendemos, es atribuirle un carácter retórico antes que técnico –como ya proponían los humanistas–, y otra muy distinta es llegar a considerarlo un texto literario, o al menos tan literario como las biografías artísticas de la misma época (retomando la famosa diferenciación de F. Leo). No deja de ser sugestivo el cruce entre historiografía y biografía que se plantea como problema de fondo ante esa interpretación, pero las dificultades de rastrear efectivamente tal intención en el texto surgen a cada paso; ante todo, porque un plan tan original probablemente hubiera recibido una formulación explícita en algún lugar de la obra. En todo caso la argumentación de Hose en el capítulo que dedica a Floro (Hose: 53-142), que no podemos desarrollar aquí, viene a replantear varias de las posiciones tomadas por el resto de la crítica con respecto a la lectura general de la obra.

3.1.7. Lectura historiográfica

Si nos detenemos en la mención inicial de *Virtus* y *Fortuna* como causa conjunta de la grandeza de Roma, además de las observaciones de Picard que ya mencionamos sobre la importancia cultural de ambos conceptos en la época, revisten gran interés los comentarios de Hose al respecto, que adoptan un punto de vista historiográfico. El lugar del pueblo romano como centro y protagonista de la historia, que se propone como una historia del mundo, es resultado de una concepción teleológica global del devenir histórico que más que por el esclarecimiento de los hechos se interesa por la investigación de las causas y las fuerzas que mueven los grandes procesos (Hose: 96-103). Este foco de interés –que por otra parte permite explicar las abundantes inexactitudes tantas veces criticadas en el *Epitome*– es según Hose una derivación

directa de uno de los grandes trabajos historiográficos varios siglos anterior, la *Historia* de Polibio.[81]

La concepción global de la obra de Polibio se fundaba en un destino preestablecido que definía el devenir de los acontecimientos, guiados por la interacción de *virtus*/ἀρετή y *fortuna*/τύχη. Este modo de explicar el decurso histórico puede contrastarse, como destaca Hose, con el enfoque general de Tito Livio, que prefería colocar en el centro de su atención elementos psicológicos (individuales) y sociológicos (colectivos) para explicar los mismos eventos (Hose: 100; Livio, Proemio 8-9).[82]

Frente a la concepción de Polibio que indica Hose podemos recordar la intervención de Nordh a favor de una influencia de Salustio: la diferencia radica en si se interpreta a ambas fuerzas (*virtus*/*fortuna*) como contrapuestas constantemente, o bien como una sucesión en donde la influencia de una en determinado punto da paso al predominio de la otra –con el consiguiente cambio de época–. El análisis cuantitativo de Nordh apoya por supuesto esta segunda hipótesis, que tiene su momento clave en la frase de Marco Bruto al morir. En época de Polibio no podía adivinarse, por otra parte, la lamentada decadencia moral que iba a ser tópico de la literatura posterior: la concepción pesimista –para usar un nombre problemático– de Salustio tiene más que ver con el planteo y el esquema general de Floro que el enfoque positivo de origen polibiano.

Volviendo entonces al pasaje de II 17, 11, observa Hose la doble valoración que se hace de Casio y Bruto, positiva en relación a su derrota en Filipos, negativa en relación al crimen de César (Hose: 124-125). Esta constante oscilación deriva en última instancia de la ambigua valoración que se hace del mismo César, y que señala la voluntad de los conjurados de emular la acción de Bruto el Mayor, “Brutus et Cassius sic Caesarem quasi

81 "[…] auch hier finden sich die Triebkräfte, die uns aus Polybios vertraut sind, auch hier ist ein Spannungsverhältnis zwischen ihnen formuliert, das aber mit dem Bild des Wettstreits aufgefangen wird, auch hier liegt ein teleologisches Moment in der Geschichtsbetrachtung, da das Imperium Romanum, –also das was Polybios Weltherrschaft entspricht– Ziel der Entwicklung sein soll." (Hose: 98).

82 El contraste entre estas dos concepciones historiográficas no impide que en ambos autores las ideas de *virtus* y *fortuna* desempeñen un papel central; lo que cambia es el sentido en que se las interpreta. Será Plutarco en *De fortuna Romanorum* quien proporcione, según Hose, la solución a las tensiones enfrentadas de ambas fuerzas (Hose: 99). El pasaje al que alude, sobre el que volveremos, es 316c: […] εἰκὸς ἐστιν αὐτὰς [sc. τύχην καὶ ἀρετὴν] σπεισαμένας συνελθεῖν καὶ συνελθούσας ἐπιτελειῶσαι καὶ συναπεργάσασθαι τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων τὸ κάλλιστον. La referencia ya había sido indicada por Nordh con relación a lo mismo (126-127), señalando también los pasajes de Livio que resultan significativos por esta misma contraposición: I, 25, 2; I, 42, 3; XXII, 12, 10; XXII, 29, 2; XXVI, 40.

Tarquinium regem depulisse regno videbantur, sed libertatem, quam maxime restitutam voluerunt, illo ipso parricidio perdiderunt." (II, 17, 1).

En este sentido, adhiriendo a la significación crucial que Nordh le atribuye al episodio en el esquema floriano, no queda claro el porqué de su insistencia en establecer el primer punto de conflicto entre *virtus* y *fortuna* en la batalla de Pydna, cuando la primera mención conjunta corresponde a la primera guerra púnica, en pasaje referido a Régulo (Nordh: 126). Su interpretación se centra en la influencia de Oriente –cuya conquista efectiva comienza con la derrota macedónica en Pydna– y en interpretar a *fortuna* como una fuerza oriental, siguiendo a Salustio; sin embargo, también sería posible ver entre Régulo y Marco Bruto una suerte de simetría, que marcaría en el conflicto con Cartago el punto de inicio de tal influencia. Ambos serían representantes de la *virtus* propia de la aristocracia romana: Régulo derrota a la *fortuna* con el ejemplo de su *virtus*, Bruto se desengaña de ésta ante el revés final que le toca padecer. Ciertamente, para fundamentar tal simetría sería necesario un cotejo más minucioso de ambos pasajes, que están ubicados en lugares equivalentes de los libros I y II del *Epitome*, pero el énfasis que ambas muertes reciben dentro del relato parece sugerir alguna especial significación en la representación general del curso de la historia en la obra.

3.1.8. Observaciones

Retomando nuestro punto de partida al comienzo de este capítulo, podemos esbozar algunas observaciones más concretas. Como ha quedado ya en evidencia, el reproche de Forster (cf. 3.1.2.) a la exclamación de Floro en el pasaje no se justifica: los sentidos que están en juego no pueden resumirse en interpretar *virtus* como valor militar o como virtud moral, porque a fin de cuentas son aproximaciones parciales a un significado cultural complejo que apenas podemos alcanzar. La importancia del pasaje en la lectura de toda la obra permitiría suponer que, más que un error de interpretación por parte de Floro, se trata de una reutilización retórica de la frase –seguramente registrada en alguna fuente anterior– que refuerza y concluye el panorama de la historia romana propuesto desde un principio, a partir de la puja de estas dos fuerzas y el predominio de Fortuna que acompaña el final de la república.

La asociación entre Bruto y la virtud en el Renacimiento se verá marcada profundamente por esta concepción histórica de Floro, de enorme pregnancia en las recepciones modernas (cf. capítulo 4). Si tal concepción es o no original de Floro, es decir, si el autor del *Epitome* está retomando la mirada historiográfica de Salustio, Séneca el Retórico o algún otro historiador de períodos anteriores, es una cuestión cuya relevancia tiende a sobreestimarse en los estudios sobre el tema, por cuanto conviene que la remisión a las obras perdidas –siempre conjetural– nos sirva para interpretar mejor lo conservado, y no al revés.

El *Epitome*, una obra retórica, aun cuando fuera seguramente deudora de trabajos historiográficos más exhaustivos, sin duda ofrece como novedad la mirada panorámica sobre el asunto tratado, con estilo cuidado y laborioso, y sobre todo con una interpretación particular sobre las causas de los procesos históricos, algo que los compendios técnicos posteriores no intentan elaborar. Si la obra debe incluirse en tal o cual género, es cuestión que depende de lo disponible, es decir, del conjunto de los otros textos junto a los cuales se la lea: como se sabe, los géneros son categorías definidas con respecto a su función al momento de la lectura –como la teoría de la recepción ha insistido en afirmar, evidenciando la inevitable historicidad de tales conceptos–. Su función de manual de historia se debe probablemente a la pérdida de otras fuentes históricas para el período, pero en todo caso sólo podemos suponer sus significados para otras épocas desde los horizontes de la nuestra: no es superfluo volver a recordar esta necesaria limitación.

3.2. La frase en Dion Casio

3.2.1. Lecturas de Dion Casio

La atribución de esta frase a Marco Bruto moribundo no vuelve a encontrarse hasta varias décadas después, bajo los Severos, hacia el final del libro 47 en la *Historia Romana* de Dion Casio. El carácter completamente distinto de la obra, escrita en griego, que apunta a una narración coherente y continua de todos los sucesos, así como la diferente atmósfera cultural de la época en que fue compuesta, son aspectos a tener en cuenta en el análisis de esta nueva aparición. Se trata, por otra parte, del único testimonio en la Antigüedad de ambos versos completos y también de su única atribución explícita a Heracles que se ha conservado.

Al momento de interpretar nuestro pasaje corresponde considerar la obra en su conjunto: de los ochenta libros de la *Historia* se ha perdido la mayoría, tanto el comienzo como el final, del cual tenemos sin embargo la versión epitomizada de Xiphilino y las reversiones de Zonaras. Sabido es que durante el florecimiento de la cultura bizantina Dion Casio fue una de las fuentes centrales para la historia romana, sobre todo por la amplitud del período que abarca su narración, razón por la cual Santo Mazzarino, en su monumental obra sobre las concepciones historiográficas antiguas, lo caracteriza como "il Livio dei Bizantini" y "lo storico per eccellenza della romanità" (Mazzarino: vol. III 200).

Durante largo tiempo las lecturas de Dion Casio se redujeron a su utilización como fuente histórica o filológica, soslayando el trazado de la obra como tal y la mirada particular que lo origina. Sin embargo, como fuente histórica se prefería a Apiano, por la exhaustividad en la descripción de las batallas y en el aporte de datos, mientras que como fuente filológica se lo consideraba un modo oblicuo de acceder a obras perdidas, cuyo contenido puede elucubrarse a partir de la tradición secundaria (Gowing: 289 ss.). Como señala Gowing en su estudio paralelo de Dion Casio y Apiano, ambos fueron definidos todavía por Wilamowitz como meros 'compiladores', tal como si en sus obras no existiera también una mirada historiográfica que marcara una diferencia con respecto a sus fuentes. Vale destacar la gran distancia entre su método de composición y el procedimiento compilatorio de Zonaras o Xiphilino, como es notorio. Esta mirada centrada en la *Quellenforschung* comenzó a revertirse a partir de mediados del siglo XX, aun con discusiones respecto de la estructura compositiva de las obras (Gowing: 295-297). En su artículo en la *RE* (III 1648-1722), E. Schwartz partía del aserto 'Dion no escribió una Historia sino Anales', dejando sin considerar lo que puede encontrarse de peculiar en su naturaleza compositiva (cf. Schwartz: 399).[83]

El trabajo de Millar de 1964, *A Study of Cassius Dio*, en donde se aporta una mirada distinta respecto del texto, concentrándose en la interpretación de Dion Casio como historiador más allá de sus fuentes, marcó el punto de inicio de una serie de estudios que lo tomaron como referencia. Los trabajos de Gowing y de Hose en los que

83 La cuestión de la estructura analística en la obra de Dion recibió renovado tratamiento, independientemente de la evaluación de sus valores históricos. Cf. Millar: 39 ss.; Hose: 440-444.

fundaremos el análisis del pasaje que proponemos a continuación se admiten deudores del estudio de Millar, en la medida en que formulan hipótesis para la lectura global de la obra (Hose: 356 ss.; Gowing: 295 ss).

Uno de los aspectos centrales a recordar, como lineamiento general de estas interpretaciones, es que la forma de la narración es en la historiografía antigua lo esencial; anales y comentarios registran los hechos, que están a disposición: corresponde al historiador elaborarlos de forma significativa en el tejido de su relato, según sus propias concepciones del asunto.[84] Es a tal lectura general del curso de los acontecimientos, y no a al comprobación concreta del pasado fáctico, que se dirigen los análisis propuestos por estos autores.

Conviene también tener en cuenta el elemento personal en el texto: Dion Casio era un senador proveniente de Bitinia, que dedicó más de veinte años a la elaboración de su obra. Su pertenencia de clase y las épocas convulsionadas en que le tocó vivir –bajo los Severos– no pueden sino condicionar fuertemente, como se preocupa en señalar Gowing, su mirada global respecto del pasado (Gowing: 297; cf. Millar: 8-27).[85]

3.2.2. La frase de Bruto en la concepción historiográfica

El libro 47 de la *Historia* de Dion Casio termina con la narración de la batalla de Filipos (XLVII 43 ss.), que se cierra precisamente con el episodio del suicidio de Marco Bruto, en donde se refieren los versos que nos ocupan. Derrotado en la segunda batalla, las acciones de Bruto cobran un cariz dramático (XLVII 49.; ed. Boissevain, vol. II 245-246):

> ὁ οὖν Βροῦτος ἐπεχείρησε μὲν ἐς τὸ στρατόπεδόν πῃ διαπεσεῖν (ἐς γὰρ χωρίον τι ἐρυμνὸν ἀναπεφευγὼς ἦν), μὴ δυνηθεὶς δέ, καὶ προσέτι καὶ μαθὼν ὅτι τινὲς τῶν στρατιωτῶν τοῖς νικήσασιν ὡμολογήκασιν, οὐδεμίαν ἔτ᾽ ἐλπίδα ἔσχεν, ἀλλὰ ἀπογνοὺς μὲν τὴν σωτηρίαν ἀπαξιώσας δὲ τὴν

84 "It was indeed the attempt at originality of form, as opposed to that of content, which was characteristic of ancient historians; the central thing was not the discovery of new facts but the retelling of known facts in a certain style. Not only the literary taste of his own age but also other more elementary considerations, the time available for composition and the intended length and scope of the work, shaped what a historian wrote at any given point." (Millar: 28).

85 Bajo la dirección de P. Swan se vienen publicando en inglés comentarios históricos a distintas porciones de la obra (P. Swan, libros 55-56; J. Rich, libros 53-55; M. Reinhold libros 49-52). Como hasta ahora su atención se ha centrado en el principado y el legado augusteo, los comentarios no abarcan el libro 47 sino los que le siguen. En paralelo, la Societé Guillaume Budé publicó también extensas ediciones anotadas y una nueva colación del texto: lamentablemente no he podido consultar el volumen dedicado al libro 47 (E. Bertrand et V. Fromentin eds., CUF, 2014). Por consiguiente, nos remitimos en este trabajo a la edición ya clásica de Boissevain.

ἄλωσιν ἐς τὸν θάνατον καὶ αὐτὸς κατέφυγεν. καὶ ἀναβοήσας τοῦτο δὴ τὸ Ἡράκλειον,

ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθ᾽, ἐγὼ δέ σε
ὡς ἔργον ἤσκουν: σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ,

παρεκάλεσέ τινα τῶν συνόντων, ἵνα αὐτὸν ἀποκτείνῃ. καὶ αὐτοῦ τὸ μὲν ἄλλο σῶμα ταφῆς ὑπὸ τοῦ Ἀντωνίου ἔτυχεν, ἡ δὲ δὴ κεφαλὴ ἐπέμφθη μὲν ἐς τὴν Ῥώμην, χειμῶνι δ᾽ ἐν τῷ ἀπὸ τοῦ Δυρραχίου διάπλῳ περιπεσοῦσα ἐς τὴν θάλασσαν ἐρρίφη.

[Entonces Bruto intentó llegar de algún modo hasta el campamento, porque se había retirado a un lugar protegido, pero al no lograrlo y al saber además que algunos de sus soldados se habían rendido a los vencedores, no tuvo ya ninguna esperanza; al contrario, renunciando a la salvación y rechazando la captura, él mismo huyo también, hacia la muerte. Y declamando eso del Heracles,

Oh virtud miserable, eras una palabra y yo te
practicaba como una realidad, pero estabas sujeta a la fortuna,

llamó a alguno de los que estaban ahí para que lo ultimara. Su cuerpo fue sepultado al fin por Antonio, aunque su cabeza fue enviada hacia Roma, pero como durante la navegación sobrevino una tormenta cerca de Dyrrhachium fue arrojada al mar.]

El episodio del suicidio de Bruto se narra de manera sintética y sin abundar en detalles; sus lineamientos generales se corresponden con los que encontramos en Plutarco (*Bruto* 51), como veremos más adelante. La cita de los versos atribuidos a Heracles es el único elemento más puntual, el único pormenor que se nos brinda para representar la escena del suicidio. Si también tenemos en cuenta que el cierre de cada libro tradicionalmente cobra cierto carácter paradigmático de las situaciones descriptas, podremos examinar en detalle el significado de la frase en el conjunto de la narración de Dion Casio.

Si seguimos a Gowing en su análisis de la batalla de Filipos (209-223), la escena evidenciaría la adhesión de Dion Casio en historiografía al ideal retórico, que toma las batallas como ocasión de animar el relato, siguiendo lo que sería un esquema herodoteo de composición (Gowing: 210). Así, la descripción del combate hace énfasis en el dramatismo de la situación y omite toda una serie de detalles topográficos y estratégicos que pueden encontrarse en Apiano: Gowing subraya una tendencia a la historia 'tragica' en ambos autores, pero añade que en Dion Casio tal tendencia está 'exenta de sutileza' (Gowing: 216; cf. Millar: 43).

Sin embargo, la idea de asignar a Dion Casio un modelo herodoteo en contraste con el aparente modelo tucidídeo de Apiano no es compartida por otros autores; más bien al contrario, habitualmente se acepta la influencia predominante de Tucídides en la concepción historiográfica de Dion (v. por ejemplo Mazzarino: 201). Tal diferencia puede fundamentarse a partir de un análisis detenido de la descripción del combate (XLVII 43-49), pero es cuestión que no atañe directamente a nuestro trabajo.[86]

Si vamos en concreto al sentido de la frase de Bruto, encontramos dos elementos que permiten relacionarla con esa genealogía tucidídea: por un lado la comprobación desengañada del predominio de τύχη por sobre la ἀρετή, por el otro, la contraposición de λόγος y ἔργον como fuente de ese desengaño. A continuación comentaremos por separado ambos aspectos, que se ligan en el modo de entender la Historia que rige la composición de la obra.

3.2.3. Λόγος y ἔργον: lectura política del pasaje

En el *Index Graecitatis* de Dion Casio compilado por Nawijn como extenso y detallado anexo a la edición crítica de Boissevain se destaca la frecuencia en el uso de la expresión bipartita λόγῳ μὲν - ἔργῳ δέ, como modo de evidenciar la contraposición entre los pretextos que se aducen y los verdaderos motivos de los acontecimientos, entre las palabras y las acciones (Nawijn: s. v. ἔργον 343; s. v. λόγος 490).[87] Este giro expositivo es muy cercano al estilo de Tucídides y se condice con su concepción desengañada de la conducta de los hombres, al tiempo que nos permite comprender una de las funciones de la historia como discurso, verbigracia, la de mostrar tal diferencia entre la apariencia y lo real, evidenciar esa duplicidad.[88]

Esa misma contraposición está en la base de los versos puestos en boca de Bruto como cierre del libro 47, pero a diferencia del uso habitual, la cita induce aquí a una

86 Ver el análisis textual de Gowing en el apéndice de su libro (311-318), donde se evidencian las semejanzas y los distanciamientos entre los relatos de Apiano y de Dion Casio, si bien al momento de sacar conclusiones a partir de este contraste, como vemos, el asunto podría presentar mayores complejidades.

87 Cf. por ejemplo XLVI 46, 5: ὁ δ'οὖν Καῖσαρ τά ἐν τῇ πόλει πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτῷ κατεστήσατο, καὶ χρήματα τοῖς στρατιώταις, τοῖς μὲν ὅσα τε καὶ ὅθεν ἐψήφιστο, τοῖς δὲ λοιποῖς ὡς ἑκάστοις, λόγῳ μὲν οἴκοθεν ἔργῳ δὲ ἐκ τῶν κοινῶν ἔδωκε.

88 El ejemplo típico de este giro en Tucídides sería la famosa caracterización en II 65 9: ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή. Según D. Flach, en su *Einführung in die Römische Geschichtsschreibung* (Darmstadt 1985; p. 268), en Dion Casio esta contraposición se encuentra repetida hasta el abuso, muchas veces en situaciones banales. Cf. Hose: 422; y el aporte de B. Manuwald en sentido político, *Cassius Dio und Augustus* (Wiesbaden 1979; p. 282 ss).

lectura más amplia que afecta al curso general de los acontecimientos. Su ubicación en este lugar destacado, proponemos, conduce directamente a la concepción historiográfica general de Dion Casio, por cuanto la reflexión se ubica como interpretación global de lo antes narrado.

En este sentido debe recordarse el carácter particular del libro 47 en su conjunto, que tal como afirma Mazzarino funciona como un análisis del conflicto entre sistemas políticos, prácticamente una 'filosofía de la revolución'.[89] La preparación de la batalla de Filipos y el combate mismo resultan en el relato de Dion un momento decisivo en el conflicto de poderes de la sociedad romana, que marcaría la derrota final de los viejos ideales 'democráticos', la aristocracia tradicional.

Según señala Fechner en su estudio de la mirada en Dion sobre la República, la contraposición entre sistemas políticos que la batalla representa es particularmente nítida en la narración de los momentos previos a la lucha, cuando Dion introduce de forma explícita su interpretación de los hechos (Fechner: 69-71). La derrota del partido de Casio y Bruto significa entonces la caída de la República, que es resultado del curso inevitable de los acontecimientos (XLVII 39; ed. Boissevain vol. II 238-239):

> μέγιστον δὴ τὸν ἀγῶνα τοῦτον καὶ ὑπὲρ πάντας τοὺς ἐμφυλίους τοὺς τοῖς 'Ρωμαῖοις γεγονότας οὐκ ἀπεικότως ἂν τις συμβῆναι νομίσειεν, οὐχ ὅτι καὶ τοῖς πλήθεσιν ἢ καὶ ταῖς ἀρεταῖς τῶν μαχεσαμένων διήνεγκεν αὐτῶν (πολλῷ γὰρ καὶ πλείους καὶ ἀμείνους σφῶν πολλαχόθι ἠγωνίσαντο), **ἀλλ'ὅτι περὶ τε τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς δημοκρατίας τότε ὡς οὐπώποτε ἐπολέμησαν.** Συνέπεσον μὲν γὰρ καὶ αὖθις ἀλλήλοις, ὥσπερ καὶ πρότερον. Ἀλλ' ἐκείνους μὲν τοὺς ἀγῶνας ὑπὲρ τοῦ τίνος ἐπακούσουσιν ἐποιήσαντο, **τότε δὲ οἱ μὲν ἐς δυναστείαν αὐτοὺς ἦγον, οἱ δὲ ἐς αὐτονομίαν ἐξηροῦντο**. ὅθεν οὐδ' ἀνέκυψεν ἔτι πρὸς ἀκριβῆ παρρησίαν ὁ δῆμος καίπερ ὑπ'οὐδενὸς ἀλλοτρίου ἡττηθείς [...] ἀλλ'αὐτός τε ἑαυτοῦ κρείττων τε ἅμα καὶ ἥττων γενόμενος καὶ ἔσφηλεν ἑαυτὸν καὶ ἐσφάλη, **κἀκ τούτου τό τε δημοκρατικὸν συμπαρανάλωσε καὶ τὸ μοναρχικὸν ἐκράτυνε.**
>
> [Y no es inverosímil que a alguien esta batalla le parezca la más grande entre todas las guerras civiles ocurridas entre los Romanos, no por la cantidad o las virtudes de los que luchaban (porque han combatido entre sí más y mejores que éstos), sino porque combatieron por la libertad y la democracia como en ningún otro momento. Se arrojaron ya unos contra otros, como también antes, pero aquéllos fueron a la batalla por ver a quién darían la razón: unos querían cambiar por la monarquía, los otros

89 "Rievocando questa battaglia [Philippi], Cassio Dione disegnò, nel 47 libro della sua opera, una sua 'filosofia della revoluzione', che potremmo opportunamente confrontare con quella di Tacito" (Mazzarino: vol. III 201).

> elegían la autonomía. Desde entonces el pueblo perdió la libertad sin límites, aun sin ser sometido por alguien más […] sino que fue al mismo tiempo mejor y peor que sí mismo y se venció a sí mismo y fue vencido, y por eso lo democrático fue erradicado y lo monárquico prevaleció.]

Como se ve, Dion Casio destaca la excepcionalidad de la batalla en la que se decidió el destino político de Roma en un sentido más definitivo que en otros conflictos, porque se trataba de sistemas y no de personas. El partido de Bruto es caracterizado como defensor de la αὐτονομία y δημοκρατία, palabras que si bien traducen términos latinos como *re publica*, no dejan de tener un exacto sentido en el marco de la filosofía política griega –asunto en el que no entraremos aquí, pero que se trata abundantemente en el libro de Fechner–. El sentido de ἐλευθερία también está asociado a la causa de los *Liberatores*, ligada a los otros dos conceptos; su imagen global, como se ve, no es negativa a pesar de estar destinada a la derrota (cf. Fechner: 247). Las opiniones políticas y la visión histórica de un autor como Dion Casio , según se ha dicho, no deben ser simplificadas.[90]

Las arengas previas a Filipos por parte de cada bando están resumidas con brevedad en unas cuantas frases (XLVII 42ss), lo que se aparta de la práctica usual en la narración de otras batallas, donde los discursos son referidos directamente, según la modalidad que viene también desde Tucídides.[91] Es de destacar la contraposición entre los motivos de cada bando (XLVII 43): ἦν δὲ τοῖς μὲν ἀμφὶ τὸν Βροῦτον Ἐλευθερία, τοῖς δὲ ἑτέροις ὅ τι ποτὲ καὶ ἐδόθε ['para los que estaban en torno a Bruto era la Libertad, para los otros era algo que recibirían']. La libertad, como vemos, es para Dion la causa central de la

90 "Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Dio sich bemüht hat, die Ereignisse mit Zusammenhang des Attentats darzustellen […] hier die moralischen Kriterien nicht notwendig mit den politischen oder historischen identisch sind" (Fechner: 128). La última observación de Fechner, siguiendo a Christ en *Krise und Untergang der Römischen Republik* (Darmstadt 1979), parecería fundamentar el mentado 'pesimismo' de Dion Casio, siendo el devenir histórico a veces contrario al desarrollo moral. Esto parece entrar en conflicto con la simplicidad que le atribuye Gowing –tal vez intentando realzar la complejidad de Apiano–, al afirmar que "in contrast to Appian, Dio was unable to make fine distinctions between a man's political ideals and his actions." (Gowing: 289).

91 Fechner propone un posible motivo para esta diferencia de tratamiento: "es wäre unmöglich gewesen, derart primitive Beweggründe auch noch in direkter Rede vortragen zu lassen, denn wie das Beispiel der Rede des Gabirius, aber auch der des Antonius vor Cäsars Bestattung zeigt, tragen auch von Dio vorher als 'schlecht' bezeichnete Personen keine von vornherein verabscheuungswurdigen Argumente vor. Derartigen war wohl nur in indirekter Rede möglich." (Fechner: 70-71). Esta posición, que no afecta directamente el resto de la argumentación del libro, resulta problemática si consideramos los términos positivos del retrato de Bruto y Casio que se han rastreado en numerosas ocasiones a lo largo del relato; tal vez convenga establecer una separación entre la valoración moral de estos personajes y sus decisiones políticas.

lucha de Bruto: siguiendo a Fechner, es justamente este ideal irrealizable lo que explicaría su derrota. La persecución de valores percibidos como inalterables arrastra a la perdición en una realidad que se rige por un destino inflexible e inmoral (Fechner: 247-251).[92]

Esta concepción digamos 'realista' o 'pesimista' del curso de la Historia ha sido relacionada con la mirada de Tácito (Fechner: 250; Mazzarino III 201ss); en especial puede recordarse el pasaje de *Annales* IV 32ss. donde se reflexiona en torno a las mismas cuestiones a propósito del analista Cremucio Cordo, condenado por elogiar públicamente a Casio y Bruto (cf. también Rawson: 101-102). Por un lado, entonces, el procedimiento historiográfico suele remitirse al de Tucídides; por el otro, como vemos, la mirada histórica tiene puntos en común con la de Tácito. Ambos aspectos, evidentemente, están íntimamente ligados en un enfoque global.

Volviendo al texto de la frase que nos ocupa, que funciona como corolario de las acciones y descripciones que comentamos, la derrota de la ἐλευθερία equivale a una demostración de que la ἀρετή tenía solamente el valor de un pretexto, que existía sólo en las meras palabras. El punto de quiebre que esta derrota representa para el sistema político romano se asocia para Dion Casio al sentido moral del devenir histórico, en donde los acontecimientos no se rigen por lo que debería ser, la ἀρετή, sino por la fortuna, la τύχη. La frase de Bruto al morir, con la previdencia trágica de los héroes, funciona como síntesis de esta concepción.

3.2.4. Τύχη en Dion Casio

Como ya anticipamos, la fortuna o τύχη es el elemento que se viene a revelar como rector del curso de la historia en Dion Casio, a partir de la decisiva batalla de Filipos; la frase de Bruto explicita esta idea. Ahora bien, al momento del análisis conviene tener en cuenta la importancia de τύχη también en un plano más general, como motivación explícita de la obra: según nos informa Dion Casio en un fragmento del libro 73, el texto completo de su *Historia* habría sido compuesto bajo la protección de la Fortuna (LXXIII 23, 2 ss.):

92 "Der Untergang der Römischen Republik versucht Dio nach dem Dekadenzmodell zu erfassen und zu erklären." (Fechner: 250-251). cf. “Era possibile governare l'impero con un regime repubblicano, senza principi violenti? Cassio Dione si pose questa tesi, ma dovette rispondere che in realtà una restaurazione repubblicana era del tuttto impossibile.” (Mazzarino: vol. III 201).

[...] καί μοι καθεύδοντι προσέταξε τὸ δαιμόνιον ἱστορίαν γράφειν. καὶ οὕτω δὴ ταῦτα περὶ ὧν νῦν καθίσταμαι ἔγραψα. καὶ ἐπειδή γε τοῖς τε ἄλλοις καὶ αὐτῷ τῷ Σεουήρῳ μάλιστα ἤρεσε, τότε δὴ καὶ τἆλλα πάντα τὰ τοῖς Ῥωμαίοις προσήκοντα συνθεῖναι ἐπεθύμησα: καὶ διὰ τοῦτο οὐκέτι ἰδίᾳ ἐκεῖνο ὑπολιπεῖν ἀλλ᾽ ἐς τήνδε τὴν συγγραφὴν ἐμβαλεῖν ἔδοξέ μοι, ἵν᾽ ἐν μιᾷ πραγματείᾳ ἀπ᾽ ἀρχῆς πάντα, μέχρις ἂν καὶ τῇ Τύχῃ δόξῃ, γράψας καταλίπω. τὴν δὲ δὴ θεὸν ταύτην ἐπιρρωννύουσάν με πρὸς τὴν ἱστορίαν εὐλαβῶς πρὸς αὐτὴν καὶ ὀκνηρῶς διακείμενον, καὶ πονούμενον ἀπαγορεύοντά τε ἀνακτωμένην δι᾽ ὀνειράτων, καὶ καλὰς ἐλπίδας περὶ τοῦ μέλλοντος χρόνου διδοῦσάν μοι ὡς ὑπολειψομένου τὴν ἱστορίαν καὶ οὐδαμῶς ἀμαυρώσοντος, ἐπίσκοπον τῆς τοῦ βίου διαγωγῆς, ὡς ἔοικεν, εἴληχα, καὶ διὰ τοῦτο αὐτῇ ἀνάκειμαι.

[… y al caer dormido me ordenó el espíritu escribir una historia. Y así escribí entonces estas cosas sobre las que ahora trato. Y como agradó a otros y sobre todo al mismo Severo, me propuse reunir también todas las otras cosas ocurridas a los Romanos: y por eso ya no me pareció adecuado dejar aquél [sc. el tratado sobre los prodigios previos a la toma del poder por Severo] por separado, sino incluirlo en esta narración, para dejar escritas en un solo tratado todas las cosas desde el origen, en la medida en que la Fortuna lo permita. Esta divinidad, animándome a continuar la historia cuando me detengo frente a ella con temor o con duda, y reanimándome mediante sueños cuando me agoto por el esfuerzo, y dándome buenas esperanzas para el tiempo por venir, que conserve esta historia y en ningún modo la debilite, me ha tocado en suerte, según parece, como guardiana del curso de mi vida, y por eso a ella me consagro.]

Como es usual en las traducciones o transliteraciones de nombres latinos que se encuentran a lo largo de la *Historia*, la Τύχη que se menciona en este pasaje no es otra cosa que una Fortuna divinizada, de acuerdo a lo establecido para el culto oficial, como ya comentamos a propósito de Floro. La presencia de τύχη como estímulo en cada una de las etapas de elaboración de la obra no puede pasarse por alto al momento de revisar qué idea del devenir histórico está en funcionamiento: claramente no se trata de un decurso guiado por la superioridad moral, sino por una necesidad que obedece a ciertas causas cuya naturaleza es posible descubrir. Siguiendo a Hose, la Historia no tiene para Dion Casio un destino prefijado, sino que se rige por regularidades de las que es posible extraer enseñanzas para el futuro.[93]

93 "Die Geschichte hat nach Dio kein Ziel –denn dann wäre es sinnlos, aus ihr Lehren ziehen zu wollen– sondern stelllt einen nach bestimmten, erkennbaren Regelmäßigkeiten funktionierenden Ablauf der Ereignisse dar." (Hose: 236).

Este último punto atañe directamente a la finalidad de la historiografía como tal, según la mirada de Dion Casio: su concepto de Historia se centra en un componente político didáctico –para usar la definición de Hose– que busca extraer enseñanzas a partir de las regularidades en los procesos históricos, dictadas en última instancia por motivos de índole psicológica que emanan de la inmutable naturaleza humana (Hose: 433ss).[94] Tal apreciación 'pesimista' del ser humano, que explicaría la recurrencia de sus 'errores' y los constantes conflictos entre las naciones, puede rastrearse también en las conocidas apreciaciones de Tucídides (III 82, 2).

Este modelo didáctico se explicita en un pasaje del libro 46 en donde Dion Casio coloca como objetivo central de su tarea la παίδευσις (XLVI 35, 1).[95] Entre las observaciones que podrían resultar instructivas para las siguientes generaciones podría incluirse la falta de moralidad en el curso de la Historia, que explica cómo derrotados y vencedores pueden no ser tan distintos en términos de virtud. Por eso el curso de los acontecimientos no corre hacia un constante mejoramiento, no es un proceso teleológico (Hose: 435).[96] Esto puede verse con claridad, por ejemplo, en la caracterización de los bandos de Antonio y Octaviano, en donde se enfatizan sus semejanzas recíprocas: sólo la victoria de unos y la derrota de otros definió a posteriori quiénes tenían razón, es decir, sólo la fortuna determinó cómo serían considerados por la posteridad.[97]

---

94 "Sie [die politisch-didaktische Komponente] bedeutet, dass historische Prozesse nicht metaphysisch-teleologisch determiniert sind, sondern dass psychologische Triebkräfte wirksam sind, die erkannt werden können und die auf der Basis einer solchen Erkenntnis beeinflussbar sind." (Hose: 434).

95 ἐς τοῦτο μὲν δὴ τότε τὰ τῶν Ῥωμαίων πράγματα προήχθη, λέξω δὲ καὶ καθ᾽ ἕκαστον τῶν γενομένων: καὶ γὰρ καὶ παίδευσις ἐν τούτῳ τὰ μάλιστα εἶναί μοι δοκεῖ, ὅταν τις τὰ ἔργα τοῖς λογισμοῖς ὑπολέγων τήν τε ἐκείνων φύσιν ἐκ τούτων ἐλέγχῃ καὶ τούτους ἐκ τῆς ἐκείνων ὁμολογίας τεκμηριοῖ. (XLVI 34-35). Sobre los sentidos de παίδευσις en este pasaje hay disenso entre los intérpretes (Millar: 45; Hose: 422ss).

96 La función didáctica de la historiografía es caracterizada por Hose al comienzo de su estudio como una entre las varias posibles dentro de la tradición tucidídea (Hose: 29ss). Los pasajes clásicos son Tuc. I 22, 4; Jen. *Hel*. V 3, 7; Pol. I 1, 2.

97 ἡ μὲν γὰρ ὑπόθεσις τοῦ πολέμου μία πᾶσί σφισιν ἦν, τόν τε δῆμον καταλυθῆναι καὶ δυναστείαν τινὰ γενέσθαι: μαχόμενοι δὲ οἱ μὲν ὅτῳ δουλεύσουσιν, οἱ δὲ ὅστις αὐτῶν δεσπόσει, τὰ μὲν πράγματα ἀμφότεροι ὁμοίως ἔφθειρον, πρὸς δὲ δὴ τὴν τύχην διάφορον ἑκάτεροι δόξαν ἐκτήσαντο. οἱ μὲν γὰρ εὖ πράξαντες καὶ εὔβουλοι καὶ φιλοπόλιδες ἐνομίσθησαν, οἱ δὲ δὴ πταίσαντες καὶ πολέμιοι τῆς πατρίδος καὶ ἀλιτήριοι ὠνομάσθησαν. (XLVI 34). [El motivo de la lucha era para todos ellos el mismo: disolver la república y erigir el imperio, unos luchando por ver a quiénes se someterían, los otros por ver quién de ellos gobernaría, y aunque en los hechos ambos fueron igualmente destructivos, a causa de la fortuna cada uno adquirió diverso renombre. Porque unos fueron considerados bienhechores y sensatos y patriotas, mientras que los otros fueron llamados descarriados, enemigos y ofensores de la patria]

Como podemos ver, la τύχη tiene un rol preponderante en la obra de Dion Casio, no sólo por ser reconocida explícitamente como la divinidad que guiara la elaboración del texto, sino también por funcionar como explicación de los acontecimientos que se narran. Regresando a nuestro pasaje en XLVII 49, los versos en boca de Bruto confirman su doble valor, tanto en lo concreto de la derrota de los *Liberatores* como en la desengañada reflexión sobre la decadencia imperial que a Dion Casio le tocaría presenciar, sobre todo bajo Heliogábalo (libro LXXX). La fortuna/τύχη, aclaramos, entendida no como un curso rigído y prefijado, sino como causalidad independiente de lo moral, que sigue valores distintos de los ideales. La frase de Bruto, como cierre de una instancia crucial en la historia romana, resume al mismo tiempo la razón del devenir histórico y su sentido historiográfico.

3.3. Recapitulación

Si examinamos en conjunto las funciones de las citas tanto en Floro como en Dion Casio, podemos establecer un paralelismo, muy simplificado, entre las ideas fundamentales que encierran, poyándonos en la equivalencia terminológica que postulan sus traducciones. Por un lado tenemos la oposición entre ἀρετή/*virtus* y τύχη/*fortuna*, por el otro la de λόγος/*verbum* y ἔργον/*res*. La primera, para resumirlo de modo escueto, contrapone un orden moral a uno fáctico, amoral; la segunda, lo real a lo aparente.

Así, en Floro es el par de *virtus-fortuna* como valores en tensión lo que marca los principales puntos de inflexión en la historia de Roma, que explican los eventos al tiempo que alegorizan sus causas y mecanismos. En Dion Casio, en cambio, la interpretación de los hechos se basa en la τύχη, de modo tal que el énfasis mayor está puesto en el par λόγος/ἔργον: revelar los verdaderos motivos que subyacen en los pretextos aducidos forma parte de la función didáctica de la Historia como disciplina. El uso reiterado de esta contraposición a nivel sintáctico, suponemos, en vez de trivializar la propuesta hace más evidente la visión global planteada, enmarcándola en una concepción general que la frase de Bruto viene a formular con mayor claridad.

En ambos casos el suicidio de Marco Bruto tras la batalla de Filipos ocupa un lugar de especial interés para la interpretación de los eventos históricos, ya sea como momento en que el predominio de *virtus* da lugar al de *fortuna*, en Floro, ya sea como último gran

conflicto entre ideas y no entre personas, en Dion Casio. La imagen que se brinda del accionar de Bruto es en rasgos generales positiva, destacando su valor moral: tanto más significado cobran por ello su derrota y suicidio, significando la extinción de un orden de cosas que no regresaría.

CAPÍTULO 4

APIANO Y PLUTARCO

AUSENCIAS Y DESPLAZAMIENTOS

4.1. La muerte de Bruto en Plutarco y en Apiano

4.1.1. La cita de *Medea*, comparación de los pasajes

Como ya dejamos en claro en el capítulo inicial de este trabajo, ni la versión del suicidio de Marco Bruto que encontramos en las *Vidas Paralelas* de Plutarco (*Brut.* 51) ni la posterior versión de Apiano hacia el final del cuarto libro de las *Guerras Civiles* (*B. Civ.* IV 130) incluyen la cita que venimos estudiando, sino que atribuyen a Bruto otro verso, en este caso el v. 332 de la *Medea* de Eurípides. Nos interesa entonces evidenciar el contraste entre esta versión y la que acabamos de estudiar en Dion Casio y Floro, porque la ausencia de la cita implica una remisión a una tradición historiográfica distinta que puede ser interpretada según la concepción global de la obra en que se enmarca. Comentaremos su aparición en la biografía de Bruto en las *Vidas* de Plutarco, para contrastarla a continuación con la versión que nos da Apiano en el cuarto libro de las *Guerras Civiles*, sin perder de vista el contraste con la otra versión de las palabras que Bruto que analizamos anteriormente.

Es de notar que tanto en Plutarco como en Apiano la narración se estructura siguiendo una misma secuencia: tras la descripción de la batalla y la derrota del bando republicano se narra el episodio de Lucilio (del que nos ocuparemos más adelante), luego la escena de Bruto con sus compañeros citando el verso de *Medea*, y finalmente la escena del suicidio (*Brut.* 49-52; *B. Civ*. IV 128-131). Los parágrafos de las ediciones nos permiten visualizarlo con claridad: *Brut.* 49= *B. Civ.* IV 128; *Brut.* 50= *B. Civ.* IV 129; *Brut.* 51= *B. Civ.* IV 130; *Brut.* 52= *B. Civ.* IV 131. Como se ve a partir de esta síntesis, la frase de Eurípides habría sido pronunciada no como últimas palabras previas al suicidio (que se describe recién en *Brut.* 52= *B. Civ.* IV 131), sino en un momento de reflexión después de la batalla. La frase podría ligarse entonces más con la derrota militar que con la muerte de Bruto; sirve en todo caso como nexo entre ambos hechos.

Nos detendremos entonces sobre la escena de la cita; el pasaje en cuestión reza en Plutarco como sigue (*Brut.* 51; ed. Ziegler vol. II 1 p. 177):

> Βροῦτος δὲ διαβάς τι ῥεῖθρον ὑλῶδες καὶ παράκρημνον ἤδη σκότους ὄντος οὐ πολὺ προῆλθεν, ἀλλ' ἐν τόπῳ κοίλῳ καὶ πέτραν ἔχοντι μεγάλην προκειμένην καθίσας, ὀλίγων περὶ αὐτὸν ἡγεμόνων καὶ φίλων ὄντων, πρῶτα μὲν ἀποβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἀστέρων ὄντα μεστόν, ἀνεφθέγξατο δύο στίχους, ὧν τὸν ἕτερον Βολούμνιος ἀνέγραψε.
>
> Ζεῦ, μὴ λάθοι σε τῶνδ' ὃς αἴτιος κακῶν,
>
> τοῦ δ' ἑτέρου φησὶν ἐπιλαθέσθαι. μετὰ δὲ μικρὸν τῶν ἐν τῇ μάχῃ πρὸ αὐτοῦ πεσόντων ἑταίρων ἕκαστον ὀνομάζων, μάλιστα τῇ Φλαβίου μνήμῃ καὶ τῇ Λαβεῶνος ἐπεστέναξεν· ἦν δ' αὐτοῦ πρεσβευτὴς ὁ Λαβεών, ὁ δὲ Φλάβιος ἔπαρχος τῶν τεχνιτῶν.
>
> [Por su parte Bruto, habiendo atravesado una corriente escarpada y boscosa, como era ya de noche no siguió avanzando, sino que se sentó en un lugar despejado junto a una enorme piedra, estando cerca suyo unos pocos oficiales y amigos. Primero, con la mirada puesta en el cielo, que estaba cubierto de estrellas, profirió dos versos, uno de los cuales anotó Volumnio:
>
> "Zeus, no se te oculte el causante de estos males."
>
> y dice que se olvidó del otro. Poco después fue nombrando a cada uno de los compañeros caídos junto a él en la batalla, clamando sobre todo por la memoria de Flavio y la de Labeón. Era Labeón su legado y Flavio el jefe de los operarios]

Del relato de Plutarco en este pasaje nos interesan tres elementos: por un lado la indicación de la fuente de la escena, es decir Volumnio, un testigo presencial de estos acontecimientos; en segundo lugar, la asociación entre la cita y el lamento por los compañeros caídos en batalla; y en tercer lugar la mención de un segundo verso perdido, que tanto lugar a dado a especulaciones de humanistas y filólogos en los siglos sucesivos.

Medio siglo antes de la obra de Dion Casio y varias décadas después de la muerte de Plutarco, según las dataciones más frecuentes (Hose: 356; Cornell: vol. I 45-47), encontramos la dispar y bien conocida obra de Apiano de Alejandría, cuyos cinco libros dedicados a las guerras civiles (Ἐμφύλια) contienen, hacia el final del libro IV, el pasaje donde se atribuye a Bruto la cita de *Medea*.

La misma escena que describe Plutarco se encuentra en Apiano, en el lugar correspondiente de la secuencia narrativa, de la manera siguiente (*B. Civ.* IV 130; ed. Mendelssohn-Viereck vol. I p. 508):

ὁ δὲ Βροῦτος ἀναφεύγει μὲν ἐς τὰ ὄρη σὺν ἱκανῷ πλήθει, ὡς νυκτὸς ἐς τὸ στρατόπεδον ὑποστρέψων ἢ καταβησόμενος ἐπὶ τὴν θάλασσαν· ἐπεὶ δὲ περιείληπτο πάντα φυλακαῖς, διενυκτέρευεν ἔνοπλος μετὰ πάντων. καί φασιν αὐτὸν ἐς τοὺς ἀστέρας ἀναβλέποντα εἰπεῖν·

Ζεῦ, μὴ λάθοι σε τῶνδ᾽ ὃς αἴτιος κακῶν,

ἐνσημαινόμενον ἄρα τὸν Ἀντώνιον. ὃ καὶ αὐτὸν Ἀντωνιόν φασιν ὕστερον ἐν τοῖς ἰδίοις κινδύνοις μεταγινώσκοντα εἰπεῖν, ὅτι συνεξετάζεσθαι Κασσίῳ καὶ Βρούτῳ δυνάμενος ὑπηρέτης γένοιτο Ὀκταουίου.

[Bruto escapa hacia las montañas con suficiente tropa, para durante la noche o regresar a la planicie o descender al mar. Pero como todos los caminos estaban vigilados, pasó la noche en guardia junto al resto. Y cuentan que elevando la vista a las estrellas dijo:

"Zeus, no se te oculte el causante de estos males,"

refiriéndose entonces a Antonio. Y también cuentan que el mismo Antonio, más tarde, en medio de sus propios peligros dijo arrepintiéndose que, pudiendo haberse aliado a Casio y Bruto, se había convertido en sirviente de Octavio.]

Dejaremos de lado consideraciones de orden estilístico o léxico que no hacen a nuestro asunto; si bien no deja de ser interesante observar el contraste entre el tratamiento plástico de las descripciones de Plutarco y el interés topográfico, digamos estratégico, de cada una de escenas en Apiano (cf. Gowing: 210).

Del pasaje de Apiano nos interesan más puntualmente los elementos que hacen a su paralelo con Plutarco, en concreto: la ausencia de indicaciones de fuente o del otro verso perdido, por un lado, y por otro la interpretación del verso como una queja dirigida en primer término contra Antonio –cuestión que no puede deducirse a partir del contexto inmediato–.

En ambas narraciones se ofrece una interpretación del posible sentido de la frase para Bruto al momento de citarla. Plutarco subraya cuáles parecen haber sido los 'males' (κακά) a los que se refiere: la pérdida de estimados compañeros durante la batalla que terminó en derrota. Apiano interpreta explícitamente a quién se refiere con el 'causante' de los males (αἴτιος κακῶν), en este caso Marco Antonio: ya sea por haber sido el principal general de las tropas triunvirales –dado que Octaviano estaba enfermo, como es sabido[98]–, ya sea por haber sido él quien en primer lugar los obligara a escapar de Roma tras las exequias de César.

98 Apiano *B. Civ.* IV 106; Dion Cas. XLVII 37; Plut. *Brut.* 38; *Ant.* 22; etc.

Interesa en este punto lo diverso del enfoque: en Plutarco la explicación es concreta, ligada a la circunstancia, y parece remitirse a una detallada referencia documental (Volumnio); en Apiano se repone el sentido de la cita a partir del marco global de la narración histórica, con una referencia a los males previamente ocasionados por Antonio y otra referencia, inmediatamente a continuación, a la propia derrota de Antonio en manos de Octaviano.

En ambos relatos el lugar que ocupa el episodio funciona como preparación para el desenlace en la muerte de Bruto y el final de la república: tanto en Apiano como en Dion Casio, como vimos, la batalla de Filipos se ubica al final de un libro, con el implícito sentido conclusivo que con ello se sugiere dentro de la narración histórica.

4.1.2. El olvido de Volumnio y la cuestión de las fuentes

La referencia a Volumnio como fuente documental de la anécdota, que incluye el pormenor del verso olvidado junto al cual se pronunció el de Eurípides, ha sido discutida también en relación con el par de versos mencionados en Dion Casio que son ahora el centro de nuestro estudio. Ante la simple aclaración τοῦ δ' ἑτέρου φησὶν ἐπιλαθέσθαι [y dice que se olvidó del otro], resultaba tentador suponer que se trata de una alusión a los versos que nos conserva Dion Casio. La discusión de los humanistas en el Renacimiento sobre este punto pertenece en verdad a la historia de la recepción de la frase en Dion Casio, que comentaremos en el próximo capítulo. Valga decir que tal hipótesis ha sido rechazada fuera de toda duda,[99] por dos razones: primero, porque en total habrían sido dos los versos (δύο στίχους), por lo cual el verso olvidado debe ser sólo uno; y en segundo lugar porque el par de versos en Dion Casio es pronunciado en otro momento de la narración, como vimos, inmediatamente antes del suicidio.[100]

99 En su edición, Flacelière descarta la hipótesis como “très improbable”, postura que es la dominante en la crítica reciente (Plut. *Vies* ed. Flacelière: vol. XIV 149 n2). Sin embargo, la identificación era aceptada sin cuestionamientos todavía en 1933, en la segunda edición de la *Correspondence of M. Tullius Cicero* editada por Tyrrell y Purser: "They [sc. los versos que figuran en Dion Casio] are no doubt the verses that Volumnius, the friend of Brutus, could not remember" (Dublin, 1933; vol. VI, p. CXXII, nota 198). En la primera edición de 1899 esta observación aún no había sido incluida (vol. VI, p. CIX, en nota).

100 Un resumen de la argumentación para rechazar esta identificación se puede encontrar en el artículo de Moles que citamos algo más abajo, donde sin embargo se resta importancia al hecho de que se trata de dos versos en vez de uno (Moles: 776ss). Si bien es cierto que στίχος puede referirse también a un par de versos, resulta al menos curioso que δύο στίχοι se refiera al conjunto de un verso, por un lado, y de un par de versos por el otro.

Sin embargo, el largo tratamiento de esta cuestión desde los tiempos del humanismo italiano ha acabado por asociar ambos episodios en su recepción moderna, yuxtaponiendo ambas frases, de donde resulta la impresión de estar frente a dos versiones contradictorias del mismo evento.[101] En las fuentes antiguas tal contradicción no existe por los motivos que ya hemos apuntado; el verso olvidado por Volumnio funciona más bien como una garantía de la fidelidad del relato de un testigo ocular.[102]

Resulta interesante observar de qué modo surge en la tradición este vínculo entre pasajes y la aparente necesidad de optar entre una u otra de las citas en boca de Bruto; la yuxtaposición de las frases enfatiza el contraste entre sus sentidos, por lo que una narración que incluyera ambas podría tal vez resultar problemática. De ahí su tratamiento como si de elementos contradictorios se tratara, como si se superpusieran en el mismo momento narrativo y fuera necesario aceptar sólo una: ni siquiera en la reciente edición de T. J. Cornell de los *Fragments of the Roman Historians* (Oxford, 2013) se escapa a la tentación de citar y rechazar, como parte del comentario al pasaje de Plutarco, la frase que encontramos en Dion Casio, considerándola sin mayores aclaraciones “clearly fictitious” (Cornell: vol. III 510).

Tal rechazo se apoya en un artículo de John Moles (1983) en donde se comparan las frases atribuidas a Bruto en función de determinar su 'autenticidad' y el valor de ilustración histórica que ofrecen.[103] Según su apreciación, el principal argumento en contra de la 'autenticidad' de la frase citada en Dion Casio son las palabras que Plutarco le atribuye a Bruto inmediatamente antes de cometer el suicidio (*Brut.* 52):

> ἐμβαλὼν δὲ τὴν δεξιὰν ἑκάστῳ μάλα φαιδρός, ἥδεσθαι μὲν ἔφη μεγάλην ἡδονήν, ὅτι τῶν φίλων αὐτὸν οὐδεὶς ἐψεύσατο· **τῇ τύχῃ δ' ἐγκαλεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος**, ἑαυτὸν δὲ τῶν νενικηκότων μακαριώτερον νομίζειν, οὐκ ἐχθὲς

101 Como veremos, ya en el siglo XIII Zonaras asocia el verso de Eurípides a los dos *adespotae* como versiones contradictorias, sin tener en cuenta que corresponden a diferentes momentos de la narración (Zon. X 20).

102 Así lo entendió Cornell en su edición de los fragmentos de los historiadores romanos, que se propone como un reemplazo de la tradicional de Peter: el detalle tendría por objeto “to emphasize the first-hand character and veracity of his account” (Cornell: vol. III 510; cf. Peter *HRR*: vol. II 53). Tal vez lo que Roland Barthes ha llamado *éffet de réel*.

103 "I shall discuss some of the last sayings […] attributed to the tyrannicide M. Junius Brutus, with a view to assessing their genuineness and the insights they may or may not give us into Brutus' character and thought." (Moles: 763). Este enfoque presenta la desventaja de concentrarse en lo inaccesible –aun estudiando una obra que hubiera sido escrita por el mismo Bruto, el acceso a su 'pensamiento' nos está vedado– en perjuicio de lo accesible, que son en este caso las diversas narraciones de su muerte, textos en cuya lectura sería oportuno dejar de lado los criterios de 'verdad' o 'autenticidad'.

> οὐδὲ πρώην μόνον ἀλλὰ καὶ νῦν, **ἀπολείποντα δόξαν ἀρετῆς**, ἣν οὔθ' ὅπλοις οὔτε χρήμασιν ἀπολείψουσιν οἱ κεκρατηκότες, ὡς μὴ δοκεῖν, ὅτι δικαίους ἄνδρας ἄδικοι καὶ κακοὶ χρηστοὺς ἀπολέσαντες οὐ προσηκόντως ἄρχουσι.
>
> [Y extediéndoles la diestra de uno en uno, con gesto radiante, dijo que se alegraba mucho de que ninguno de sus amigos lo hubiera traicionado, y acusó a la fortuna por lo de la patria. Dijo que se consideraba más afortunado él mismo que los vencedores, no sólo ayer o en el pasado, sino también ahora, porque dejaría una fama de virtud que ni con armas ni con riquezas dejarán los que se impusieron, porque no hay que creer que los injustos y malvados, destruyendo a hombres justos y útiles, puedan gobernar adecuadamente.]

Según este pasaje de Plutarco, lejos de abdicar de su virtud, Bruto habría tenido un último sentimiento de satisfacción ante la fama que le aseguraría entre la posteridad. Esto, al decir de Moles, es 'absolutamente incompatible con la tradición Floro/Dion' (Moles: 778). El problema, creemos, es más complejo: el argumento en contra de la frase en Dion Casio se sostiene solamente si consideramos 'verdadero' todo el contenido de la biografía plutarquea, y lo apoyamos en lo que se viene suponiendo fueron sus fuentes.[104]

De ahí deduce Moles que la frase citada por Dion Casio habría sido fabricada aposta a partir del olvido de Volumnio que menciona Plutarco, que por lo tanto 'toda esa tradición debe ser vista como una invención de propaganda cesariana en contra de Bruto, de la misma clase que los falsos prodigios y apariciones que anunciaron la derrota de los *Liberatores*'.[105] Tal lectura equivale a subsumir la literatura en la política, porque no se trata de una interpretación de los textos sino en relación con lo que *a priori* ha sido asumido como verdadero.

En otras palabras, para considerarla un elemento de propaganda en contra de Bruto primero habría que aceptar que la frase evidencia una contradicción en el carácter del personaje: tal no es el sentido que tiene en los dos pasajes donde se encuentra citada (como hemos visto en el capítulo anterior, en Floro y Dion Casio), sino al contrario, se la

104 Aun siguiendo tal línea de argumentación, es notorio que en la σύγκρισις entre Bruto y Dion de Siracusa se menciona ya la crítica a Bruto de no haber intentado resistir contra la τύχη al quitarse la vida: ὁ δὲ Βροῦτος τὸν ἔσχατον ἀγῶνα ὑπὲρ τῶν ὅλων οὔθ' ὑποστῆναι δοκεῖ φρονίμως, οὔτε σφαλεὶς ἐπανόρθωσιν εὑρεῖν, ἀλλ' ἀπεῖπε καὶ προεῖτο τὰς ἐλπίδας, οὐδ' ὅσον Πομπήϊος **ἐπιτολμήσας τῇ τύχῃ** (*Brut.* 56).

105 "The whole tradition, therefore, should be seen as the invention of Caesarian propaganda against Brutus, of the same type as all the bogus omens and apparitions that heralded the doom of the Liberators." (Moles: 779).

interpreta como lamento por el final de una época, y en ningún modo sería una tacha en la fama de Bruto.

A un nivel teórico más general, todavía está por probarse la utilidad de decidir entre estas versiones discordantes de la historia, como si de variantes textuales se tratase. Más productivo resulta leer los textos como tales, en vez de intentar unificarlos en una sola versión monolítica: tal vez esa riqueza de versiones algo nos diga sobre la tradición cultural de la que forman parte.[106]

Regresando al olvido puntual de Volumnio, importa a la crítica por otra razón. Sin entrar en detalle en la compleja cuestión de las fuentes de Apiano y de Plutarco, que implica el problema adicional de establecer la relación entre ambos, este pasaje de la *Vita Bruti* ha recibido especial atención por lo que informa en relación a los materiales que Plutarco habría consultado al componer su obra. El episodio de la cita de *Medea* y otro previo a Filipos (*Brut.* 48) constituyen los dos únicos documentos de la obra perdida de Volumnio, compañero de Bruto hasta la última hora (Peter *HHR*: II 52-53; Cornell: II 520-523; I 404-405).

Se suele sostener que todo el relato de la batalla de Filipos tal como se encuentra en la biografía plutarquea es una *contaminatio* de dos fuentes: los mentados *commentarii* de Volumnio y los de Messalla Corvino, mencionados en *Brut.* 40, 42, 45 (Peter: 137-138; *HHR*: II 65-67; Cornell: II 896-899; III 546-550). Como ambas obras están perdidas, para el caso de Volumnio sólo contamos con las referencias directas en la *Vida de Bruto*. Examinando en paralelo la narración de Apiano (*B. Civ.* IV 128-131), que no menciona ninguna de estas dos fuentes, Peter observa que hay correspondencias incluso literales en frases que Plutarco indica explícitamente como provenientes de Messalla (*Brut*. 45= *B. Civ*. IV 112) y de Volumnio (nuestro pasaje con el verso de *Medea*, *Brut*. 51= *B. Civ*. IV 130). De esta circunstancia, que está en el centro de la problemática de las fuentes de ambas obras, extrae la conclusión, algo inverosímil, de que tanto Plutarco como Apiano 'tenían frente a sí a Messalla y a Volumnio' (Peter: 138). Sería únicamente el pasaje de la muerte de Bruto en *Brut.* 52-53 el que permite diferenciar hasta dónde habría utilizado

106 La lógica binaria entre verdad y falsedad que primó en los acercamientos positivistas a la disciplina ha sido criticada incluso con respecto a la evaluación de variantes textuales y el binarismo rígido del árbol lachmanniano: v. el sugestivo ensayo de Bernard Cerquiglini *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie* (Paris, 1989).

Plutarco una y otra fuente: solamente Messalla habría podido presenciar de cerca el momento del suicidio (Peter: 139).

La propuesta de Peter fue formulada en respuesta a un artículo de Kornemann de 1896 que explicaba estas coincidencias de modo más sencillo, remitiéndolas a una fuente común, que sería en este caso la perdida narración histórica de Asinio Polión.[107] La coincidencia de la cita de Eurípides en ambos autores se explicaría a partir de la divergencia en las lecturas: mientras que Plutarco habría tomado la anécdota directamente de Volumnio, Apiano la conocería sólo por intermedio de Polión (Kornemann p. 653, citado en Scardigli: 142; cf. Peter *HRR*: II LXXXIX).

Semejante será, años después, la tesis general de Gabba en sus intervenciones sobre el texto apianeo, postulando a Polión como fuente central de los libros II-V de las *Guerras Civiles* (Gabba: 211ss). Uno de sus argumentos centrales en este sentido es la diferencia de enfoque que cree encontrar entre el plan general de la obra, tal como se lee en el proemio general, y el tono “recisamente antitriunvirale” que se deja descubrir en la narración del libro cuarto, deduciendo de ello que la fuente debía ser un escritor cercano a los acontecimientos, involucrado de modo personal en lo narrado (Gabba: 184-187; 209-211). La toma de partido a favor de Bruto y Casio sería entonces no propia de Apiano sino de su 'modelo', que Gabba identifica con Polión (Gabba: 222).[108] Si bien en ocasiones es aceptada sin mayores cuestionamientos (p. ej. Moles: 766 n11), esta hipótesis ha sido sujeta también a numerosas críticas: ya Peter había señalado la escasez de referencias directas a Polión en Plutarco y Apiano (Peter *HRR*: II XCI). De hecho justamente el único pasaje en que Apiano cita explícitamente a Polión, refiriéndose a la cantidad de muertos en Farsalia, se repite con precisión en Plutarco y no es imposible que de ahí haya sido tomado.[109]

El verso de *Medea* en el pasaje de Apiano que comentamos ha planteado también el problema de la traducción con respecto a las fuentes: Gabba supone aquí que el verso

107 Kornemann (1896) "Die historische Schriftstellerei des Asinius Polllio"en *Jarb. für kl. Phil.*; Supp. XXIV p. 571ss.

108 Esta toma de partido es acorde con la mención de la obra de Polión tenemos en Tácito: Asinii Pollionis scripta egregiam eorundem [sc. Cassii et Bruti] memoriam tradunt (*Ann.* IV 34). cf. Gabba: 237; Hose: 325.

109 στρατιώτας δὲ μόνους ἐξακισχιλίους πεσεῖν φησιν Ἀσίννιος Πολλίων, μεμαχημένος ἐκείνην τὴν μάχην μετὰ Καίσαρος (Plut. *Pomp.* 72); Ἀσίνιος δὲ Πολλίων, ὑπὸ Καίσαρι τῆς μάχης ἐκείνης στρατηγῶν, ἐξακισχιλίους ἀναγράφει νεκροὺς εὑρεθῆναι τῶν Πομπηίου (Ap. *B. Civ.* II 82). La observación está en Cornell: I 46; cf. II 854 ss.; III 521-530 y Peter *HRR*: II 68, con los pasajes paralelos en la *Vida de César.*

citado por Polión en latín –según cree– habría sido repuesto luego en su original por Apiano (Gabba: 244).[110] Sin embargo, no sería imposible que la frase se encontrara escrita en griego incluso en Polión.[111]

Por supuesto, en este lugar no podemos abarcar el amplio espectro de las opiniones que sobre este punto los estudiosos han vertido con el paso del tiempo; bástenos señalar que en otros sectores de la obra se apuntaron semejanzas entre Apiano y Floro que, como en el caso de las indicadas con Plutarco, vuelven a traer a cuento una posible fuente común: las *Historias* de Séneca padre (tesis de Hahn, 1982; cf. Hose: 164). Valga lo anterior para poner de manifiesto la importancia digamos probatoria del pasaje de la cita euripídea en la crítica sobre Apiano y Plutarco.

4.1.3. Lo trágico y lo histórico en la cita de *Medea*

El verso que se cita en las dos narraciones que acabamos de comentar proviene, como dijimos, de la *Medea* de Eurípides: lo encontramos en la esticomitía entre Medea y Creonte, precisamente en boca de ella misma, de la forma siguiente (*Medea* 328-333; ed. Page p. 17):

> ΜΗ. ὦ πατρίς, ὡς σου κάρτα νῦν μνείαν ἔχω.
> ΚΡ. πλὴν γὰρ τέκνων ἔμοιγε φίλτατον πολύ.
> ΜΗ. φεῦ φεῦ, βροτοῖς ἔρωτες ὡς κακὸν μέγα.
> ΚΡ. ὅπως ἄν, οἶμαι, καὶ παραστῶσιν τύχαι.
> **ΜΗ. Ζεῦ, μὴ λάθοι σε τῶνδ᾽ ὃς αἴτιος κακῶν.**
> ΚΡ. ἔρπ᾽, ὦ ματαία, καί μ᾽ ἀπάλλαξον πόνων.
>
> [ME. Oh patria, cuánto me acuerdo de ti ahora.
> CR. Fuera de mis hijos, para mí es lo más querido [sc. la patria].
> ME. Ay ay, qué mal tan grande son los amores para los mortales.
> CR. Así es, creo, según lo dispongan los hados.
> ME. Zeus, no se te oculte el causante de estos males.

110 Klotz (*Appians Darstellung des zweiten Punischen Krieges.* Paderborn, 1936) había fundamentado la necesidad de una fuente griega para Apiano a partir de éste y otros dos lugares del texto en donde se citan obras griegas (*B. Civ.* I 94; II 153; cf. Hose: 333).

111 Sobre todo si tenemos en cuenta la aclaración de Plutarco a propósito de una frase de César también remitida por Polión: ταῦτά φησι Πολλίων Ἀσίνιος τὰ ῥήματα ῥωμαϊστὶ μὲν ἀναφθέγξασθαι τὸν Καίσαρα παρὰ τὸν τότε καιρόν, ἑλληνιστὶ δ᾽ ὑφ᾽ αὐτοῦ γεγράφθαι (Plut. *Caes.* 46; ed. Ziegler II 2 p. 308). La cuestión es de gran complejidad. Schwartz argumenta en la *RE* que el pasaje en esta forma no tiene sentido y propone intercambiar los lugares de ῥωμαϊστὶ y ἑλληνιστὶ –es decir, invertir el sentido de la frase–, porque "dass ein Römer lateinisch spricht, wird niemand besonders hervorheben, wohl aber, dass der Ausspruch eines beruhmten Mannes nicht im Original referiert wird" (Schwartz: 233). Vale mencionar que Ziegler no acepta tal propuesta en su edición; la lengua original de la obra de Asinio Polión es el latín, pero no puede descartarse que insertara las palabras en griego aun a pesar de las conocidas reticencias estilísticas habituales (Peter *HRR*: II XCII-XCIII; cf. Gabba: 244).

CR. Vete, oh desgraciada, y alíviame las fatigas.]

En la escena se representa el intento de Medea por obtener de Creonte el permiso para permanecer en Corinto, que éste le niega. El verso que nos interesa presenta en la tradición textual una única variante, λάθῃ por λάθοι en dos manuscritos del siglo XIV, en uno de los cuales se encuentra ya la corrección λάθοι por mano más reciente. Según explica Page en nota, el subjuntivo implica una orden, el optativo un ruego: éste ultimo, por lo tanto, resulta preferible (Page: 96).[112] El verso sería bien conocido en los siglos siguientes, como evidencia la parodia de un pasaje de Ateneo (156f; ed. Kaibel I 354) en donde cada aparición de la palabra κακόν está reemplazada jocosamente por φακόν ["lenteja"].[113]

Con respecto a la interpretación del verso en el contexto de la tragedia, se abre con ella otra posible lectura del pasaje de Apiano. El punto de interés está en la vaguedad de las referencias a 'los males' y al 'causante', como ya hemos comentado. Ya en las notas de Henri Weil a la obra (Paris, 1868) se señalaba la posible ambivalencia de la mención de los 'males', que pueden referirse 'tanto a los que ella padece como a los que prepara.'[114] Se trata, típicamente, de una de aquellas anticipaciones trágicas en donde el espectador del drama, conocedor del mito, reconoce un ominoso anuncio de los horrores por venir.

Esta doble dirección en las alusiones es la que sigue la interpretación explícita de la frase en Apiano, como ya hemos mencionado (*B. Civ.* IV 130): [...] ἐνσημαινόμενον ἄρα τὸν Ἀντώνιον. ὃ καὶ αὐτὸν Ἀντώνιόν φασιν ὕστερον ἐν τοῖς ἰδίοις κινδύνοις μεταγινώσκοντα εἰπεῖν, ὅτι συνεξετάζεσθαι Κασσίῳ καὶ Βρούτῳ δυνάμενος ὑπηρέτης γένοιτο Ὀκταουίου. [refiriéndose entonces a Antonio. Y también cuentan que el mismo Antonio, más tarde, en medio de sus propios peligros dijo arrepintiéndose que, pudiendo haberse aliado a Casio y Bruto, se había convertido en sirviente de Octavio.] Una vez más los males son tanto los que ocurrieron como los que vendrán, es decir, siguiendo la

112 Porson corrigió en base a este verso el 895 de *Ifigenia en Áulide*, donde κακῶν αἴτιος es Menelao. Señala van Looy que en Zonaras todos los manuscritos traen λάθῃ (*Ann*. X 20; ed. Pinder II p. 365). Cf. *Christus patiens* 271: οὐ γὰρ σ'ἔλαθε, τῶνδ' ὅς αἴτιος κακῶν.

113 El verso resulta en una queja contra el αἴτιος τῶνδε φακῶν [culpable de estas lentejas]. En la edicion de Kaibel (Stuttgart, 1887; vol. I p. 354) se indica *Med*. 326 como referencia, ya sea por error o siguiendo tal vez otra edición.

114 "Medée veut que Jupiter remarque l'auteur de ces maux, le vrai coupable. Par 'ces maux' elle entend donc et ceux qu'elle subit et ceux qu'elle prépare. Dejà preoccupée de projets de vengeance, elle demande à Jupiter de les faire réussir et de ne pas l'en punir." (Weil: 131).

lectura de Apiano, tanto la derrota en batalla infligida sobre todo por Antonio, como la derrota del mismo Antonio frente a Octavio.

Se ha intentado demostrar que esta segunda anécdota referida a Antonio es una suerte de *forgerie* a partir del pasaje de la carta de Bruto a Ático referida por Plutarco (*Brut.* 29):

> Μᾶρκον δ' Ἀντώνιον ἀξίαν φησὶ [sc. Βροῦτος] τῆς ἀνοίας διδόναι δίκην, ὃς ἐν Βρούτοις καὶ
>
> Κασσίοις καὶ Κάτωσι συναριθμεῖσθαι δυνάμενος, προσθήκην ἑαυτὸν Ὀκταβίῳ δέδωκε.
>
> [y decía Bruto que Marco Antonio recibiría la pena correspondiente a su insensatez, que habiendo podido ser contado junto a los Brutos, Casios y Catones, se entregó como secuaz de Octavio].

Es probable que tal sea el fundamento de la interpretación de Apiano cristalizada en la anécdota, porque ambas formulaciones presentan una patente semejanza (Moles: 766).[115] Esto no anula, de todos modos, el valor del comentario de Apiano en virtud de los posibles sentidos que sugiere, y que van muy de acuerdo con el sentido de la frase en *Medea*.[116]

Tal interpretación tiene la virtud de relacionar la exclamación de Bruto con una dimensión histórica: hacia el pasado (los males infligidos por Antonio) y hacia el futuro (el 'castigo' de Antonio por elegir el bando de Octavio). En la cita se sintetiza la clarividencia del instante trágico, que logra abarcar y contemplar en un mismo panorama el conjunto del destino histórico. El sentido tragico del verso autoriza, creemos, esta doble lectura: sentido que se traslada del plano mítico/trágico al plano histórico con la cita.

---

115 Más débil nos parece el argumento por el cual, siguiendo el mismo mecanismo, Moles procura probar que la frase que traen Dion Casio y Floro es otra *forgerie* proveniente de la misma carta (Moles: 766). Las dos oraciones que toma como prueba no convencen: ὅθεν Βροῦτος οὐ τῇ δυνάμει τοσοῦτον ὅσον τῇ ἀρετῇ δῆλός ἐστιν ἐξ ὧν γράφει πεποιθώς. γράφει δὲ πρὸς Ἀττικόν, ἤδη τῷ κινδύνῳ πλησιάζων, ἐν τῷ καλλίστῳ τῆς τύχης εἶναι τὰ καθ' αὐτόν (*Brut*. 29). Demasiada sería la casualidad, si puediéramos encontrar los fundamentos de tan arraigadas 'forgeries' uno junto al otro en el mismo párrafo; por no mencionar que atribuirlos directamente a Asinio Polión significa especular sobre lo indemostrable.

116 Cuando un poco más adelante Moles intenta 'demostrar' que Bruto se estaba refiriendo en verdad a Octavio y no a Marco Antonio con lo de αἴτιος κακῶν, arguyendo que más motivos tenía para detestar a uno que al otro y sopesando sus posibles sentimientos al respecto, pasamos del análisis textual al campo de la pura opinión, de las hipótesis ociosas (Moles: 773).

Cabría incluir en estas consideraciones el contraste con la otra frase atribuida a Marco Bruto, la que encontramos en Dion Casio, donde a pesar de no poder reponer con certeza el contexto trágico, como ya expusimos, sí es posible comprender el sentido particular de su remisión a Heracles. A este doble marco de referencia mítica se podría añadir el suicidio de Áyax, que particularmente al momento de la recepción moderna se ha ligado a la muerte de Bruto ocurrida de manera análoga. Por supuesto, el complejo vínculo entre el material mítico elaborado por la tragedia y su reinterpretación e incorporación en la narración histórica romana no puede ser abordado en este trabajo; bástenos señalar su importancia en este contexto.[117]

4.2. La versión de Apiano y la frase ausente

4.2.1. Lecturas de Apiano

Junto con Dion Casio y algunos otros historiadores 'menores' del período, Apiano fue por largo tiempo considerado un mero copista de mejores fuentes, lo que ocasionó una total falta de atención hacia su propia concepción historiográfica. Tal apreciación fue acompañada de escasez de estudios críticos en general en torno a su obra, exceptuando los dedicados únicamente a la *Quellenforschung* (Powell: 323). Hacia mediados del siglo XX tal apreciación comenzó de a poco a modificarse –precursor en este cambio de enfoque fue Jerôme Carcopino a fines de la década del veinte (Famerie: 12-13)– a partir de un estudio más detallado de la concepción general de la obra, si bien el interés en develar las fuentes del texto continuó siendo uno de los puntos centrales en su estudio.[118]

Retomando una tesis de Peter y observaciones de Schwartz en la *RE* (Peter *HRR*: II p. LXXXIIIss; Schwartz: 376ss), Emilio Gabba postuló en la década de los cincuenta que la principal fuente para las *Guerras Civiles* de Apiano era Asinio Polión, como mencionamos antes, dedicando un estudio completo al análisis de sus cinco libros en *Appiano e la storia delle guerre civili* (Firenze, 1956). Contemporáneamente Santo Mazzarino subrayaba la independencia de Apiano en el trazado general de su obra, afirmando que

117 Sobre este tema recordaremos la observación análoga a propósito de Dion Casio (Millar: 43) y la semejanza de emabos en este punto (Gowing: 216). Para las citas de tragedia y épica en Apiano, ver Hose: 333; y lo que llama "tragische Geschichtsschreibung", que se refiere al uso en historiografía de motivos dramáticos propios del gusto literario de la época (Hose: 337).

118 A propósito de este punto remitiremos al tan sugestivo trabajo de Kai Brodersen (1994) "Appian und sein Werk", en *ANRW II* vol. 34.1, pp. 339-363, en especial pp. 360ss.

por su parte, entre considerarlo un copista o un compilador, prefería definirlo como “non transcrittore ma compilatore cosciente” (Mazzarino: III 198). Interesa, según señala, tener en cuenta la distancia entre su actividad historiográfica y los copistas medievales como Zonaras (Mazzarino: III 188-199).

En 1989, en una conferencia sobre Apiano en la Universidad de Liège, Étienne Famerie realizó un útil resumen de la suerte de Apiano en la Europa moderna, destacando que el estudio intensivo su obra se ha visto ligado con frecuencia a un interés político, gracias a la tantas veces mentada mirada 'económica' o 'materialista' que Apiano muestra en su narración.[119]

Hacia fines del pasado siglo aparecieron también nuevas traducciones y ediciones de la obra en diferentes países: valga recordar, por ejemplo, el proyecto aún en curso de una traducción y edición crítica comentada en la colección *Les belles lettres* –caso análogo al de Dion Casio– y la versión integral alemana de Veh (Stuttgart, 1989) o la inglesa de Carter (London, 1996), que testimonian un creciente interés en la obra de Apiano (cf. Powell: 324ss; Cornell: I 46).

De especial importancia para nuestro asunto resultan las recientes apreciaciones en torno a la función y la concepción global de la obra, que aportan a una lectura comprehensiva del texto que se aparte tanto de la mera constatación de la facticidad de lo narrado como de la interminable cuestión de las fuentes. Así se hace posible observar en el conjunto de la obra una atención doble a la grandeza general de Roma –de manera semejante a la visión panorámica de Floro– pero también a la importancia de las provincias y su participación en esa grandeza –aspecto más cercano al punto de vista de Dion Casio (cf. Hose: 355).[120]

119 Así, la primera edición moderna de Apiano fue realizada por un alsaciano de simpatías revolucionarias, Johannes Schweighäuser, a fines del siglo XVIII; la mención elogiosa de la obra en el *Capital* de Marx y su aparente potencial para una lectura materialista de la Historia puede haber tenido que ver con la profusión de traducciones integrales de la obra en distintos países del bloque soviético (Famarie: 13-14).

120 Sobre la necesidad de una revaloración (*reappraisal*) de Apiano en su 'originalidad', y no en relación a las obras perdidas, que es el aporte crítico más importante en las últimas décadas, véase en especial el prólogo de K. Welch a la colección de ensayos sobre el tema en *Appian's Roman History* (2015). El trabajo de Powell en ese volumen (pp. 323-340) resume un aspecto de las recepciones de Apiano, comentando divergencias en la traducción de dalgunos pasajes, si bien el enfoque central que lo aborda como indicador de problemas ('canary in the mine') en la historiografía romana de la época puede resultar otro modo de no encarar la lectura de la obra como tal.

4.2.2 La ausencia de la frase: ἄγος y ἀρετή

Si tenemos en cuenta las anteriores observaciones generales sobre Apiano y las particulares sobre los problemas filológicos en torno al pasaje de la cita de *Medea,* es posible proponer una lectura sobre la narración de estos últimos momentos de la vida de Bruto en Apiano (*B. Civ.* IV 128-131) en contraste con la tradición de Floro y Dion Casio.

Como ya mencionamos, la imagen positiva de Bruto en el texto de las *Guerras Civiles* es un elemento importante para las discusiones críticas sobre el tema. Sin embargo, la apreciación positiva sobre el partido de los republicanos no excluye la condena por el crimen de César, como única mácula moral (ἄγος) que explica en última instancia la derrota.[121] Esta interpretación del fracaso de la causa republicana termina por alinearse con la lectura augustea de los acontecimientos, como se ha señalado.[122] Si tenemos en cuenta la frase atribuida a Bruto en Dion Casio y en Floro, vemos que para Apiano, en cambio, no es la fortuna/τύχη lo que logra vencer a la virtud/ἀρετή, sino una falta moral lo que ocasiona el ulterior castigo. La derrota de la virtud frente a la fortuna – idea que, según hemos podido comentar en el capítulo anterior, resulta importante para la lectura tanto de Floro como de Dion Casio– carece de sentido en la concepción que podríamos llamar historiográfica y mora de Apiano.

Ya desde el proemio general de la obra, τύχη y ἀρετή son mencionadas como fuerzas que no se contraponen: el destino sigue una moralidad que es consecuente con la grandeza romana (Hose: 340-341). Investigar y comparar las respectivas ἀρεταί de los pueblos en la historia es la finalidad explícita de la obra, y lo que explica su modo de organización κατὰ γένος[123]; lo que cobra relieve es el intento de hacer explícitos los elementos que confluyen en la constitutión del destino romano, ἵνα τὴν τῶν ἐθνῶν ἀσθένειαν ἢ φερεπονίαν καὶ τὴν τῶν ἐλόντων ἀρετὴν ἢ εὐτυχίαν ἢ εἴ τι ἄλλο

121 ὧδε μὲν δὴ Κάσσιος καὶ Βροῦτος ἐθνῃσκέτην, ἄνδρε Ῥωμαίων εὐγενεστάτω τε καὶ περιφανεστάτω καὶ ἐς ἀρετὴν ἀδηρίτω, χωρὶς ἄγους ἑνός, ὥ γε καὶ Γάιος Καῖσαρ, ὄντε τῆς Μάγνου Πομπηίου μοίρας, ἐκ μὲν ἐχθροῖν καὶ πολεμίοιν ἐποιήσατο φίλω, ἐκ δὲ φίλοιν ἦγεν ὡς υἱώ. (*B. Civ.* IV 132; cf. IV 133-134 *passim*). El término ἄγος tiene un sentido moral ligado directamente a lo religioso, como un incumplimiento de un deber o una falta grave (cf. su uso en Heródoto VI 56, y en el coro de *Suplicantes* de Esquilo, v. 376: ἄγος φυλάσσου).

122 "Damit nähert er sich, trotz alles Ruhmes, den er den Attentäter zuvor zubilligte, nicht nur Velleius, sondern auch der offiziellen Augusteischen Interpretation an" (Hose: 327). cf. Vel. Pat. II 72: "Hunc exitum M. Bruti partium septimum et tricesimum annum agentis fortuna esse voluit, incorrupto animo eius in diem, quae illi omnes virtutes unius temeritate facti abstulit"; *Res Gest.* 2: "Qui parentem meum trucidaverunt, eos in exilium expuli iudiciis legitimis ultus eorum facinus, et postea bellum inferentis rei publicae vici bis acie."

123 cf. Hose: 159, "geographische Disposition in der Tradition Herodots". Parece que Éforo habría seguido un plan semejante, según se colige a partir de Diodoro Sículo, IV 1.

συγκύρημα συνηνέχθη, καταμάθοιμι (*Proem*. 12) [para averiguar si la debilidad o fortaleza de las naciones, la virtud o buena fortuna de los conquistadores o alguna otra circunstancia intervino en su destino].

En el estudio general de Goldmann sobre Apiano (1988) se analiza la utilización del concepto de τύχη en el desarrollo de la obra como elemento explicativo de los sucesos históricos: en contraste con el uso que hace Polibio, se destaca que el sentido apianeo de τύχη es en general impreciso y bastante próximo al de un mero azar, ligado sobre todo al resultado de los acontecimientos más que a su causa (Goldmann: 45-49). De esa manera, la τύχη pasa a ser un elemento subordinado a otros que sí funcionan como explicación directa: puede ser resultado de la εὐβουλία (*Proem*. 11) o de la ἀρετή (*Proem*. 12); en concreto, la ἀρετή funciona como un requisito para la εὐτυχία (Goldmann: 45).

Cuando no es posible encontrar ninguna causa directa para la mala fortuna de los personajes, interviene según Goldmann un antiguo elemento de la cosmovisión helénica, la θεοβλάβεια, equivalente a la ἄτη de la épica, que no sigue causas morales sino un capricho divino (Goldmann: 33).[124] Tal es la explicación que rige la caída de Pompeyo frente a César y su muerte en Egipto (*B. Civ.* II 81), en donde justamente se lo vincula con la figura de Áyax (Goldmann: 55; Hose: 333).[125]

Esta explicación, sin embargo, no rige para el caso de Bruto, dado que su derrota es vista como consecuencia directa del crimen de César, como Apiano explícitamente concluye: Κάσσιος μὲν δὴ καὶ Βροῦτος τοιάνδε δίκην ἐδεδώκεσαν (*B. Civ.* IV 134).[126]

La derrota y suicidio de Bruto se explican entonces a partir de ese único ἄγος que originó su castigo, sin romper con el orden moral que según Apiano, aparentemente, rige el devenir de los eventos históricos. En esta lectura de los hechos la frase de *Medea* sólo puede estar aludiendo a Antonio, porque una acusación contra Augusto sería un elemento discordante en la secuencia general de los sucesos.

---

124 Un ejemplo claro de θεοβλάβεια en los clásicos puede encontrarse en Esquilo (uso del verbo en sentido pasivo, *Pers.* 831); el sustantivo está recién en Esquines (III 133). La noción de un mal infligido directamente desde un plano divino, en respuesta a una falta moral anterior, le permite a Apiano explicar la derrota de los justos sin descreer del sentido moral del devenir histórico en rasgos generales.

125 La alusión puede ser a *Ilíada* XI 544ss. (cf. Ap. *B. Civ.* ed. Viereck Roos p. 217) o directamente, con mayor claridad, al *Áyax* de Sófocles, vv. 321ss. (Hose: 333).

126 "Der Untergang der Caesarmörder Cassius und Brutus stellt Appian unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Rache dar." (Goldmann: 27). "Bei ihm [d.h. Brutus] tritt im Unterschied zu Pompeius keine θεοβλάβεια ins Werk." (Goldmann: 57).

Sin intento de especular sobre lo no ocurrido, con esto hemos intentado evidenciar de qué modo la atribución a Bruto del fragmento anónimo entraría en contradicción con algunos elementos fundamentales de la narración apianea: por un lado rompería con la explicación de la derrota republicana como castigo por el crimen de César, por el otro, en un sentido más general, iría en conflicto con el modelo explicativo global en donde la ἀρετή resulta en εὐτυχία.

4.3. La versión de Plutarco y los desplazamientos

4.3.1. El episodio de Lucilio

Inmediatamente antes de la escena en que Bruto pronuncia la frase de Eurípides frente a sus compañeros, tanto Apiano como Plutarco relatan el curioso episodio en que Lucilio, un fiel seguidor de Bruto, para alejarlo de los riesgos de la batalla decide entregarse a las tropas triunvirales haciéndose pasar por él (*Brut*. 50; *B. Civ.* IV 129). Cuando traen a Lucilio frente a Antonio la acción se resuelve con la liberación del prisionero, que se asociará personalmente a Antonio en los conflictos sucesivos.[127] En el relato de Plutarco el episodio concluye de la manera que sigue (*Brut.* 50; ed. Ziegler II 1 pp. 176-177):

> ἐπεὶ δ' ἐγγὺς ἦσαν, ὁ μὲν Ἀντώνιος ὑπέστη διαπορῶν ὅπως χρὴ δέξασθαι τὸν Βροῦτον, ὁ δὲ Λουκίλλιος προσαχθεὶς μάλα τεθαρρηκότως "Μᾶρκον μὲν" εἶπε "Βροῦτον Ἀντώνιε οὐδεὶς ᾑρηκεν οὐδ' ἂν ἕλοι πολέμιος· **μὴ τοσοῦτον ἡ τύχη κρατήσειε τῆς ἀρετῆς**. ἀλλ' ἐκεῖνος εὑρεθήσεται ζῶν ἤ που καὶ νεκρὸς ἀξίως κείμενος ἑαυτοῦ. ἐγὼ δὲ τοὺς σοὺς στρατιώτας παρακρουσάμενος ἥκω, παθεῖν οὐδὲν ἐπὶ τούτῳ τῶν ἀνηκέστων παραιτούμενος."
>
> [Cuando estuvieron cerca Antonio se detuvo, dudando cómo debía recibir a Bruto, pero Lucilio se aproximó con mucha audacia y dijo: "A Marco Bruto nadie lo capturó, Antonio, ni lo capturará ningún enemigo. ¡No prevalezca así la fortuna por sobre la virtud! Muy en cambio, podrá ser hallado con vida o como cadáver digno de sí mismo. Yo engañé a tus soldados y por eso no suplico que se me ahorre el sufrimiento de las peores penas."]

Sobre el tal Lucilio no existen más datos que los ligados a este episodio y su ulterior fidelidad a Antonio; la crítica aún se disputa la fuente de la anécdota.[128] Sin embargo, las

127 Plut. *Ant*. 69; cf. ed. Flacelière, p. 149.

128 Lamentablemente no hemos tenido acceso para este estudio al trabajo de J. Moles, *A commentary on Plutarch's Brutus* (1979), que permaneció inédito, ni a la edición de M. Affortunati, *Vita di Bruto* (Frankfurt, 2004).

palabras que profiere en el pasaje resultan, creemos, pertinentes para el tema que venimos estudiando. La frase μὴ τοσοῦτον ἡ τύχη κρατήσειε τῆς ἀρετῆς [no prevalezca así la fortuna por sobre la virtud] es una expresión de deseo cuyo contenido es inverso al de las últimas palabras de Bruto en la tradición de Dion Casio y Floro, ὦ τλῆμον ἀρετή [...] σὺ δ᾽ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ (D. Cas. XLVII 49).

Tal vez no resulte ocioso destacar brevemente las sugestiones que despierta la anécdota: de la frase desesperanzada de Bruto en Dion Casio y en Floro tenemos aquí en Plutarco una versión invertida, expresada como deseo de que no ocurra, en boca de una figura que se revela como un falso Bruto y que acaba de asumir su lugar para facilitar su evasión. Dispuesto a dar la vida por él, el doble de Bruto profiere la frase opuesta: es fácil observar que una última expresión desengañada en boca de Bruto resultaría disonante después de esta anécdota; tal vez sea precisamente este episodio el que acaba por descartar las palabras finales que nos trae Dion Casio, haciéndolas incompatibles con esta versión de los hechos.

La versión del mismo episodio que encontramos en Apiano formula las palabras de Lucilio de modo algo diverso: (Apiano *B. Civ.* IV 129; ed. Viereck pp. 507-508): Βροῦτος μὲν οὐχ ἑάλωκεν, οὐδὲ ἁλώσεταί ποτε πρὸς κακίας ἀρετή· ἐγὼ δὲ τούσδε ἀπατήσας ὧδέ σοι πάρειμι [Bruto no ha sido capturado ni será capturada la virtud por la maldad. Yo vine hasta ti así, engañando a éstos.]

Como se ve, el estilo es mucho más escueto y directo que las frases algo declamatorias que trae el relato plutarqueo. Pero lo que interesa también aquí es el cambio de vocabulario: mientras que en Plutarco a la ἀρετή se opone la τύχη, en Apiano volvemos a hallar el viejo contraste entre ἀρετή y κακία que se remonta por lo menos al Hércules de Pródico.[129] Es la versión de Plutarco, sin embargo, la que permite ligar la expresión de Lucilio con la otra tradición sobre el suicidio de Bruto, la de Dion Casio, apelando a los dos conceptos centrales y contrapuestos que, como veremos, también permiten establecer relaciones con otros sectores de la obra plutarquea.

4.3.2. Otro desplazamiento: la frase en *De superstitione*

129Por supuesto, la oposición básica es muy anterior, pero su elaboración retórica se liga evidentemente al universo conceptual de la sofística que produjo el relato sobre Hércules, y que llega hasta Plutarco en su breve texto Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας (*Mor.* 100b *passim*). Cf. las observaciones sobre el tema en el cap. 1 de este trabajo, y la bibliografía allí indicada para el vínculo con la frase de Bruto.

La frase atribuida a Bruto en Dion Casio vuelve hallarse citada, como ya explicitamos en el capítulo inicial, hacia el comienzo del breve tratado *De superstitione* (Περὶ δεισιδαιμονίας) de Plutarco, sin relacionarla con ningún episodio de la historia romana sino remitiéndose únicamente a su valor en sentido filosófico, que tal es el tema del texto. El contexto de la cita es el que sigue (*Mor.* 165a; ed. Paton vol. 1, p. 339):

> πάλιν οἴονταί τινες εἶναι σῶμα τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν αἰσχρὸν ἴσως τὸ ἀγνόημα, θρήνων δὲ καὶ ὀδυρμῶν οὐκ ἄξιον ἀλλ᾽ αἵτινές εἰσι τοιαῦται κρίσεις καὶ ὑπολήψεις
>
> ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθ᾽ ἐγὼ δέ σε
> ὡς ἔργον ἤσκουν
>
> ἀφεὶς τὴν πλουτοποιὸν ἀδικίαν καὶ τὴν γόνιμον ἁπάσης ἡδονῆς ἀκολασίαν, ταύτας ἄξιόν ἐστιν οἰκτίρειν ὁμοῦ καὶ δυσχεραίνειν, ὅτι πολλὰ νοσήματα καὶ πάθη καθάπερ εὐλὰς καὶ σκώληκας ἐντίκτουσι ταῖς ψυχαῖς παροῦσαι.
>
> [De nuevo, algunos creen que al cuerpo atañen la virtud y el vicio: descuido censurable, pero que no merece lágrimas ni lamentos, pero hay opiniones y nociones tales como éstas:
>
> Oh virtud miserable, eras una palabra y yo
> te practicaba como una realidad,
>
> omitiendo la injusticia lucrativa y la intemperancia fecunda en todos los placeres; éstas sí merecen pena y repudio, porque engendran debilidades y pasiones que son como larvas y gusanos en el espíritu]

No podemos entrar aquí en el complejo tema de la relación de Plutarco con las doctrinas filosóficas postsocráticas, y en particular el asunto de su relación con estoicos y epicúreos; baste señalar que en el escrito se aboga por una 'vía media' entre la superstición y el ateísmo[130], pronunciándose contra los extremos que estas dos escuelas filosóficas representan según Plutarco. La cita de la frase se encara en este contexto sobre todo contra las opiniones estoicas –lo que además viene a reforzar nuestras observaciones en el segundo capítulo de este trabajo–.[131]

130 Tal es, entre otras, la lectura de Valgiglio, que interpreta el tratado como una apología de la εὐσέβεια equidistante de ambos excesos (Valgiglio: 3973). No por casualidad la idea de la μεσότης aristotélica está en el núcleo central de la mirada plutarquea sobre la moralidad (Valgiglio: 3964; cf. Arist. *Nic*. II 7; Plut. *Cat. Min.* 9).

131 El αἰσχρὸν ἀγνόημα mencionado inmediatamente antes es una conocida postura estoica (Babut: 117). Como tal lo ha interpretado entre otros ya Wyttenbach: 1000, remitiendo a posturas semejantes en el *De comm. adv. Stoic.* 1084a. Más recientemente, siguiendo la misma lectura, v. Laurenti y Santaniello: 155.

Según comenta Babut en su estudio *Plutarque et le stoïcisme* (1969), el opúsculo sería una obra de juventud, de carácter retórico, que sigue el mismo género de contraposiciones binarias frecuente en los ejercicios oratorios de la época: el formato de la σύγκρισις tan propio de Plutarco (Babut: 117 y 524). Hay quien sostiene que habría sido concebido como primera parte de un díptico que se complementaría con otro tratado, Περὶ ἀθεότητος, tal vez nunca escrito (Babut: 523ss).

En constraste con la postura de su contemporáneo Floro, que adhería al contenido de la frase ("quam verum est" etc., *Epit.* II 17), para Plutarco la idea que encierran los versos es digna de rechazo: sus frecuentes intenciones moralistas y ejemplificadoras –en el buen sentido del término– chocan inevitablemente con una concepción de hado ciego e inescrutable, de virtud bella pero impotente, inútil.[132] La subordinación de la virtud a cualquier fuerza mayor implicaría una limitación del orden moral que no le parece aceptable.

En resumen, en las anteriores observaciones hemos visto cómo, al momento de una lectura de Plutarco a la luz de la tradición de Floro y Dion, la frase atribuida a Bruto aparece negada en boca de Lucilio –o al menos su idea central– y criticada explícitamente en *De superstitione*. No sorprende entonces que no aparezca como última reflexión de Bruto frase que va tan en contra de las opiniones del autor y que es combatida explícitamente en diversos lugares de su obra.

4.3.3. τύχη y ἀρετή, de *Vitae* a *Moralia*

Corresponde ahora comentar la magnitud que el tema propuesto adquiere en una lectura, si no global, al menos más amplia de la obra de Plutarco, en especial en la compleja y tan discutida relación entre sus dos porciones principales, las *Vidas* y los *Moralia*.[133] En el centro del problema de la relación entre τύχη y ἀρετή –que nos permite explicar o comprender la ausencia de la frase que encontramos en Dion Casio – está para Plutarco la imagen del sabio o del filósofo, que logra a partir de la virtud trascender los

132cf. *De fort. Rom.* 316c: Κατηγορεῖται δ΄ Ἀρετὴ μὲν ὡς καλὸν μὲν ἀνωφελὲς δέ, Τύχη δ΄ ὡς ἀβέβαιον μὲν ἀγαθὸν δέ. Estas ideas son el punto de partida, que se rebate en el resto del tratado, como comentaremos a continuación.

133Tal es el tema del ensayo de Geiger: 5-11, así como del extenso estudio de Valgiglio: 3963-4051, en los que nos apoyamos para lo que sigue.

vaivenes de la fortuna –concepción afín al ideal estoico, pero que Plutarco prefiere no remitir a una filosofía concreta–.[134]

Uno de los ejemplos más claros y explícitos de esta tesis plutarquea de la supremacía de la Virtud sobre la Fortuna está trazado en el único par de biografías que contrapone a dos griegos con dos romanos: Agis y Cleómenes con los Gracos (ed. Flacelière vol. XI; ed. Ziegler vol. III 1).

La reflexión final en el cierre de cada συζυγία lo expresa con claridad, refiriéndose en ambos casos a figuras femeninas cercanas a los personajes tratados, que dan excepcionales muestras de dignidad y fortaleza en circunstancias desgraciadas.

En el último parágrafo de la *Vida de Cleómenes*, tras referir el valor demostrado por la esposa de Panteo al ser ejecutada, concluye así (*Cleom*. 60; ed. Ziegler III 1 p. 414): Ἡ μὲν οὖν Λακεδαίμων ἐφαμίλλως ἀγωνισαμένη τῷ γυναικείῳ δράματι πρὸς τὸ ἀνδρεῖον, ἐν τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς ἐπέδειξε τὴν ἀρετὴν ὑβρισθῆναι μὴ δυναμένην ὑπὸ τῆς τύχης [Lacedemonia, rivalizando en la acción de las mujeres con los varones, demostró que aun en los momentos extremos no puede la virtud ser ultrajada por la fortuna]. Tal es, podemos decir, la moral que se extrae del parágrafo anterior, pero también de toda la narración que precede, porque a pesar de la derrota la virtud se mantuvo hasta el final.

Algo semejante hallamos al final de las biografías de los Gracos, en el último parágrafo antes de la σύγκρισις, luego de comentar que Cornelia, tras la muerte de sus dos hijos, hablaba de sus acciones como de antiguas hazañas del pasado, explica (*C. Grac.* 40; ed. Ziegler III 1 p. 458):

> ὅθεν ἔδοξεν ἐνίοις ἔκνους ὑπὸ γήρως ἢ μεγέθους κακῶν [sc. Κορνηλίαν] γεγονέναι καὶ τῶν ἀτυχημάτων ἀναίσθητος, αὐτοῖς ὡς ἀληθῶς ἀναισθήτοις οὖσιν, ὅσον ἐξ εὐφυΐας καὶ τοῦ γεγονέναι καὶ τεθράφθαι καλῶς ὄφελός ἐστι πρὸς ἀλυπίαν ἀνθρώποις, καὶ **ὅτι τῆς ἀρετῆς ἡ τύχη φυλαττομένης** μὲν τὰ κακὰ πολλάκις περίεστιν, **ἐν δὲ τῷ πταῖσαι τὸ φέρειν εὐλογίστως οὐ παραιρεῖται.**
>
> [por eso creían algunos que por la vejez o la enormidad de sus males Cornelia se había vuelto desquiciada e incapaz de comprender las situaciones, cuando en verdad eran ellos los incapaces de comprender que la buena crianza y el nacer y educarse bien ayudan a las personas contra el desconsuelo, y que

134En la "Notice" preliminar a la *Vida de Bruto*, Flacelière lo expone en términos semejantes: "Le propre du sage, le trait qui le distingue entre tous, c'est que sa vertu est supérieure aux coups du sort, lors des atteintes de la Fortune." (Flacelière: 90).

custodiando la virtud, por más que la fortuna resulte muchas veces en males,
no falta en la desdicha <la fortaleza para> soportarlo con sensatez.]

Como vemos, no solamente en los pasajes en donde explícitamente se sostiene la supremacía de la virtud sobre la fortuna, de acuerdo a lo que ya comentamos, sino también en las narraciones se exterioriza esta idea, que resulta, según se sostiene, una de las centrales preocupaciones presentes en sus escritos, uno de los hilos conductores para comprender la unidad de la obra plutarquea.[135] No se trata simplemente de un cambio en el formato textual o de una mera ejemplificación, sino que existe una operación de traslado del plano filosófico especulativo al plano vivo de la Historia, de lo colectivo general que representan las exposiciones de los *Moralia*, al plano individual de la circunstancia concreta, con las notables implicancias para la concepción de la historiografía y del devenir histórico que con esto se vinculan.[136]

El tema de la virtud y la fortuna contrapuestas, además de numerosas menciones dispersas en muchas obras, es objeto central de tres tratados de Plutarco: el *De fortuna Romanorum* (Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης), y los dos discursos *De Alexandri magni fortuna aut virtute* (Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς), que ocupan lugares consecutivos en las ediciones modernas de *Moralia* (ed. Paton vol. III). Tanto con respecto a Alejandro como con respecto a la historia romana, se trata de una especulación general que busca explicar el devenir histórico de acuerdo a estos dos elementos, fortuna y virtud; operación que ya nos es conocida por Floro, como comentamos en el capítulo anterior. Aún más, en *De fort. Rom*. se explica la grandeza de Roma como una conjunción de la fortuna y la virtud, mientras que el fracaso último de Alejandro se explicaría por su falta de fortuna y no, como se explicita, por una falta en la virtud (*De Alex. fort. I* 326f).

No pudiendo detenernos en el comentario de estos textos, que excedería nuestros fines, interesa señalar su vinculación con el contenido de la frase atruibuida a Marco Bruto en Dion Casio, en especial en los discursos sobre Alejandro de Macedonia. Es que en este par de obras consecutivas al tema de la tensión entre τύχη y ἀρετή que se explicita en el título se suma otro par conceptual, el de ἔργον y λόγος, que le sirve de contrapunto para delinear el perfil de rey filósofo que identifica con Alejandro.

135 Cf. por ejemplo Flacelière: 89; Valgiglio: 3966.

136 Seguimos en esto las clarificadoras y documentadas observaciones de Valgiglio: "Il rapporto virtù-fortuna, presente nei *Moralia*, si fa, nelle biografie, rapporto del destino coll'individuo, oggetto della storia, conflitto dell'universale col personale, il moto vivo del mondo, tema primo della biografia come storia universale." (Valgiglio: 3966). cf. también Valgiglio: 4010ss, sobre el rol de las πράξεις en este esquema.

De acuerdo a un estudio de Wardman (1955) los dos discursos encomiásticos del macedonio, al tiempo que atribuyen a la fortuna adversa los obstáculos que encuentra, constituyen una apología de la acción por sobre la especulación, no en desmedro de la filosofía sino como verdadera forma de cultivarla: así, el famoso dicho de Alejandro de que 'si no fuera Alejandro sería Diógenes' es interpretado por Plutarco como equivalente a ἡσχολούμην ἂν περὶ λόγους, εἰ μὴ δι΄ ἔργων ἐφιλοσόφουν [me ejercitaría en los discursos, si no hiciera filosofía a través de las acciones] (*De Alex fort.* 331F; cf. D'Angelo: 23). En este contexto la oposición entre λόγος y ἔργον se introduce en el retrato de Alejandro para construir una imagen de 'filósofo en acción' que sería por consiguiente superior a los filósofos que sólo operan en el campo de las palabras (Wardman: 98).[137]

Preciso es observar la diferencia que existe entre el sentido de los términos λόγος y ἔργον que veníamos utilizando en este trabajo sobre el dicho atribuido a Bruto y su utilización en estas dos obras de Plutarco: aquí el sentido no es ontológico, contrastando los *realia* y el *flatus vocis*, sino que manifiesta una opción de vida, entre la contemplación raciocinante y la acción concreta; la alternativa entre vida activa y contemplativa que llevará, corriendo el tiempo, al conocido tópico de las armas y las letras.[138] No de otro modo, por ejemplo, la comparación entre Alejandro y Platón (*De Alex. fort.* 328b) acaba por resolverse en ventaja del primero (cf. D'Angelo 23-24).[139]

Interesa este punto no sólo por encontrar la sugestiva coincidencia de los dos pares de conceptos principales del fragmento anónimo de Dion Casio como centro de ambos tratados de Plutarco, sino también porque a partir de esta imagen del 'filósofo en acción' podemos volver a leer de modo distinto la imagen de Bruto en su biografía y la mentada ausencia del fragmento.

137Wardman utiliza esta observación para fundamentar su hipótesis de que Plutarco en estos tratados estaría discutiendo con imágenes opuestas de Alejandro en textos estoicos y peripatéticos (Wardman: 96). Esta propuesta ha sido rebatida por algunos (Cammarota: 49) con argumentos que a primera vista parecen muy atendibles: en primer lugar, el carácter retórico y temprano de estas obras. Sin embargo, aun rechazando la hipótesis de Wardman, la observación con respecto a los dos pares contrapuestos no pierde su validez (cf. Cammarota: 50ss; D'Angelo: 21ss).

138Aun más, en un pasaje del primer discurso el término λόγος cobrará el sentido más restringido de discurso escrito, por contraste al accionar, cuando se critica que los filósofos crean que la filosofía consiste en escribir y no en hacer (*De Alex. fort.* 328A; cf. Wardman: 97).

139Elocuente resulta el pasaje: Πλάτων μὲν γὰρ μίαν γράψας πολιτείαν οὐδένα πέπεικεν αὐτῇ χρῆσθαι διὰ τὸ αὐστηρόν, Ἀλέξανδρος δ΄ ὑπὲρ ἑβδομήκοντα πόλεις βαρβάροις ἔθνεσιν ἐγκτίσας καὶ κατασπείρας τὴν Ἀσίαν Ἑλληνικοῖς τέλεσι τῆς ἀνημέρου καὶ θηριώδους ἐκράτησε διαίτης (*De Alex. fort.* 328e).

J. Dillon ha propuesto ver en las vidas paralelas de Dion de Siracusa y Bruto un ejemplo de la hostilidad de las circunstancias reales para dos 'filósofos' que intentan intervenir en ellas, identificándolos como alumnos de la escuela platónica (Dillon: 354; cf. Plut. *Dion* 1). Si pensamos en esta idea del gobernante filósofo, cuyas leyes se actúan y no se leen, se nos aparece la imagen de Bruto como un intento fallido de lograr tal estado de cosas, un caso en donde la filosofía no se logra integrar a la vida y que por lo tanto termina en el fracaso, a pesar de la virtud (cf. el parecer de Valgiglio: 4018-4019).[140]

La frase que Dion Casio y Floro atribuyen a Bruto entra en contradicción con la imagen global que de él se propone en la biografía plutarquea, vinculada al problema de la relación precisamente entre estos conceptos. Al tener en cuenta cómo para Plutarco en la historia se cristalizan cuestiones filosóficas sobre todo de índole moral, el recorrido vital de Marco Bruto representa precisamente el caso de una vida tensionada entre el hacer y la contemplación, al presentarlo, por ejemplo, elaborando un epítome de Polibio poco tiempo antes de la batalla de Filipos (*Brut*. 4).

La vida, según la concepción biográfica de Plutarco, está imbricada de tal modo con el carácter individual que los acontecimientos nada tienen de casuales –si así fuera se perdería el sentido moral de la narración, que es fundamental–, y por lo tanto es este defecto del ἦθος de Bruto lo que permite comprender su fin, y no, como en los autores que traen la cita, la índole desafortunada de los tiempos.[141]

4.4. Recapitulación

El examen de esta tradición sobre la muerte de Bruto que se presenta como alternativa a la de Dion Casio y Floro nos ha llevado a rastrear las correspodencias y contrastes entre ambas, en especial en lo que se refiere a la función de los conceptos de τύχη y ἀρετή, análisis que a su vez hace posible darle un sentido a la ausencia de la frase en Plutarco y Apiano. Por supuesto que tal sentido sólo surge de la comparación entre ambas tradiciones, que si bien no se evidencia en una lectura individual de cada obra, sí entra en funcionamiento al momento de una lectura moderna que las ponga en contraste.

140 Incidentalmente, vale la pena comentar que esta representación de Alejandro como filósofo proviene de un discípulo de Diógenes de Sínope, Onesícrito de Astipalea, según nos indica el mismo Plutarco (*Alex*. 65). El desarrollo de esta relación de fuentes con el cinismo y el estoicismo, en D'Angelo: 29ss.

141 "L' ἦθος plasma il βίος, i due vengono posti sullo stesso livello, e si identificano; coll' ἦθος si esprime il βίος, proprio quello che avviene nelle biografie." (Valgiglio: 3979).

Tanto en Plutarco como en Apiano el rol que cumplen los conceptos de τύχη y ἀρετή en la concepción histórica general haría que la frase (ὦ τλῆμον ἀρετή etc.) resultara disonante, lo cual definitivamente no ocurre en las obras de Floro y Dion Casio. Los que hemos llamado 'desplazamientos' no son otra cosa que evidencias de cómo los conceptos fundamentales de la frase se encuentran implicados en las preocupaciones intelectuales de los autores que analizamos, por lo cual la presencia de la cita no podría en estos casos resultar indiferente. De hecho la finalidad misma de las obras se ve implicada: si lo que Apiano persigue con el trazado de su *Historia* es evaluar la ἀρετή de las distintas naciones bajo poder romano (Ap. *Proem.* 12), algo semejante se propone Plutarco con respecto a la ἀρετή de los individuos.[142] Incidentalmente vemos en esta diferencia una de las disyuntivas fundamentales de la disciplina histórica moderna: la de una Historia colectiva, económica, de los grandes procesos, o una Historia individual, de los grandes hombres y las anécdotas memorables; diferencia que determinará la recepción de ambos autores a pesar de su muy dispar alcance intelectual.

Como vemos, no es lo fáctico el criterio central para explicar la presencia de la frase en boca de Bruto, sino la interpretación general del devenir histórico a la cual lo fáctico se encuentra subordinado en la narración. La atribución de los versos a Bruto no depende, según se deja ver por lo antes dicho, de la simpatía o antipatía de los autores hacia su figura, sino de su nivel de acuerdo o no con el contenido de la frase. Entre los modernos filólogos, en cambio, sí ha sido muchas veces la positiva o negativa imagen de Bruto el criterio decisivo para aceptar o no la autenticidad de la frase, cuyo contenido ha sido casi unánimemente rechazado, siguiendo la actitud de Plutarco.[143]

En suma, el cotejo de ambas tradiciones sobre la muerte de Bruto pone de relieve en última instancia las sucesivas lecturas modernas al respecto, resultado del quehacer filolológico de varios siglos. La mención o exclusión de las frases finales, cuya

142 Véase en relación a este punto lo que Valgiglio llama el "manifesto programmatico delle *Vite*" en el primer párrafo de la *Vida de Emilio Paul*o: Ἐμοὶ [μὲν] τῆς τῶν βίων ἅψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρους, ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλοχωρεῖν ἥδη καὶ δι' ἐμαυτόν, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν **πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον** (*Aem.* 1). v. Valgiglio: 3992ss.

143 La frase ha sido tildada de 'impiadosa' (Wyttenbach), y considerada una evidencia de la deplorable debilidad de carácter en Bruto por quienes la aceptan como auténtica (cf. Tyrrell Y Purser, *loc. cit.*) o rechazada como indigna por quienes consideran incuestionable la nobleza de Bruto (*Vita Bruti* ed. Voegelin, p. 106). En esto no se ha tenido en cuenta, al menos hasta mediados del siglo XX, que para los antiguos el contenido de la frase no producía el mismo rechazo que para la moralidad decimonónica. Es evidente que existe en ella un contenido revulsivo que encontrará una lectura más comprensiva en el nihilismo leopardiano, por ejemplo, como expondremos en el próximo capítulo.

importancia de por sí es modesta, permiten desde este punto de vista echar un vistazo al entrecruzamiento de debates a nivel textual, histórico, historiográfico, filosófico, cultural, que constituyen lo que llamamos tradición clásica y que se encuentran inextricablemente unidos al texto transmitido.

CAPÍTULO 5
DEL MEDIOEVO A LA MODERNIDAD
RECEPCIONES Y LECTURAS

5.1. Lecturas bizantinas

5.1.1. La frase en la Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν de Zonaras

En la historia de las lecturas de la frase atribuida a Marco Bruto, antes de las primeras observaciones de los humanistas sobre el tema, importa mencionar dos citaciones explícitas en el período bizantino, en el siglo XII: por un lado en la *Crónica* de Ioannes Zonaras, por el otro en un opúsculo de Teodoro Pródromo.[144] Comentaremos ambas apariciones en relación a la problemática que venimos analizando, con la atención puesta en los modos de lectura que evidencian tales recepciones.

La *Crónica* de Zonaras, que abarca hasta el año 1118, se titula en los manuscritos Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν συλλεγεῖσα καὶ συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Ζωναρᾶ τοῦ γεγονότος μεγάλου δρουγγαρίου τῆς βίγλας καὶ πρωτοασηκρήτις [Epítome de las historias compilada y copiada por el monje Ioannes Zonaras que fue gran drungario de la guardia y primer secretario]. Como el análisis de fuentes medievales no corresponde ni a nuestro tema ni a nuestra área de estudios, nos detendremos simplemente sobre el pasaje de la *Crónica* que cita la frase, enfocándonos en la lectura que de ella se propone.[145]

Zonaras es el primero en reunir las tradiciones discordantes con respecto a la muerte de Bruto que encuentra en las fuentes de su obra: sabemos que recurrió a las *Vidas* de Plutarco y también a Dion Casio, incluso en porciones hoy perdidas. El contraste entre la frase que nos ocupa y la proveniente de *Medea* está subrayado por primera vez en el pasaje correspondiente de la *Crónica*, confundiendo, como ya dijimos, los lugares de cada frase en la narración (*Cron.* X 20; ed. Dindorf vol. 2, pp. 397-398):

144 Ambos textos se encuentran indicados como fuentes textuales en el fragmento citado en Nauck: 910. Para un comentario general del período ver Reynolds y Wilson: 44-78, o más puntualmente 64ss. Para la recepción general de Plutarco (tema transversal en estas recepciones) ver Hirzel: 98-101.

145 Con respecto a Zonaras en general, ver la clásica obra de Krumbacher: 370-376. Sobre la importancia de Zonaras para la filología clásica, v. Ziegler 1972: 728ss. "Das Werk des Zonaras nimmt unter den übrigen byzantinischen Weltchroniken eine hervorragende Stellung ein; es ist ausführlicher und durch reichste Verwertung jetzt verlorenen Quellen ausgezeichnet" (Ziegler: 729).

Βροῦτος δὲ πρός τι χωρίον ὑλῶδες κατηντηκὼς ἤδη σκότους ὄντος, ὀλίγων περὶ αὐτὸν ἡγεμόνων ὄντων, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψας ἀνεφθέγξατο

Ζεῦ, μὴ λάθῃ σε τῶνδ'ὃς αἴτιος κακῶν.

τοῦτον τὸν στίχον εἰπεῖν αὐτὸν ὁ Πλούταρχος ἀναγράφει. ὁ δέ γε Δίων ταῦθ' ἱστορεῖ τότε τὸν Βροῦτον εἰπεῖν “ὦ τλᾶμον ἀρετά, ἄλλως ἄρ' ἦσθα λόγος, ἐγὼ δέ σε ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ'αὖ ἐδούλευες τύχῃ.” εἴποντος δέ τινος ὡς δεῖ φεύγειν, “πάνυ μὲν οὖν” ἔφη “φευκτέον, ἀλλὰ διὰ τῶν χειρῶν, οὐ διὰ τῶν ποδῶν.” καὶ τοῦτο εἰπὼν καὶ τῷ ξίφει γυμνῷ ἐπιπεσὼν ἐτελεύτησε.

[Y Bruto, habiendo llegado a un campo boscoso ya durante la noche, con unos pocos oficiales en torno suyo, alzando la vista al cielo profirió:

Zeus, no te olvides del causante de estos males.

Que él dijo este verso lo anota Plutarco. Pero Dion registra sobre esto que Bruto entonces dijo: "Oh virtud miserable, resultaste ser una palabra, pero yo te ejercía como una cosa, aunque eras esclava de la fortuna." Y cuando alguien dijo que era necesario huir, "Por cierto que hay que huir", contestó, "pero con las manos, no con los pies". Y tras decir esto, arrojándose sobre su espada desnuda, murió.]

En el pasaje citado apreciamos claramente cómo se combinan a nivel textual las fuentes principales del cronista: Dion Casio marca el hilo general de la narración, que se completa y contrasta con los datos provenientes de las *Vitae* de Plutarco, en este caso la de Bruto.[146] Así, el texto de Plutarco deja huellas léxicas concretas: ὑλῶδες, ὀλίγων περὶ αὐτὸν ἡγεμόνων ὄντων, ἀνεφθέγξατο, pero sometidos a los truncamientos propios del epítome. Lo que en *Brut.* 51 era ἀποβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἀστέρων ὄντα μεστόν, rasgo descriptivo propio del estilo de narración plutarqueo, se convierte en un gesto más concreto en la frase de Zonaras, que simplemente afirma: εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψας. Después remite directamente a los versos que nos interesan en Dion Casio, sumándole la frase final que copia textualmente de Plutarco. Para la acción concreta del suicidio regresa a las palabras de éste último: καὶ τὸ ξίφος γυμνὸν ἐπὶ τῆς λαβῆς ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἐρείσας καὶ περιπεσών, ἐτελεύτησεν (*Bruto* 52), que pasan a ser, menos gráficamente, καὶ τῷ ξίφει γυμνῷ ἐπιπεσὼν ἐτελεύτησε. Como vemos, no interviene en

146Tal es el método que identifica Ziegler (1972: 725) como predominante en el relato a partir del libro X de la *Crónica*, donde se hace uso de Dion Casio y de las *Vidas* de Pompeyo, César, Bruto y Antonio principalmente, hasta que se cierra el libro con el nacimiento de Cristo tomado de la *Crónica* de Eusebio. Al respecto nos dice que los libros de Dion Casio le servían a Zonaras "als die eigentliche Grundlage seiner Erzählung, die er aber, wo es ihm angesucht schien, durch Einfügung geeigneten Stücke aus den Römerbiographien Plutarchs erweitert und bereichert hat.“ (Ziegler 1972: 728).

este caso la versión de Apiano, a quien por otra parte Zonaras aparentemente no solía consultar o al menos no citaba de forma explícita.[147]

No nos interesa este procedimiento sino en la medida en que nos informa sobre el tipo de lectura que se hacía del episodio y la combinación abierta de sus dos tradiciones. Zonaras refiere ambas versiones del suceso sin decidir por alguna de ellas, lo que viene en consonancia con los fines y métodos de la obra: se interesa por la compilación histórica (Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν) y no por las extensas disquisiciones en torno a un punto, digamos la decisión crítica. La postura se hace explícita, según comenta Ziegler, hacia el final del libro III:

> ἐμοὶ δ' ἐπιτομὴν ἱστορίας πεποιημένῳ οὐκ ἐπέοικε τὴν πραγματείαν θέσθαι πολύστιχον, ἀλλ' αὐτὸς μὲν τὰ πιθανώτερα ἔγραψα
> [Al elaborar un compendio de historia no me correspondía hacer una exposición en muchas líneas, sino que registré las cosas más probables] (*Cron.* III, 26; ed. Dindorf vol. 1, p. 261).[148]

Justamente el pasaje que nos ocupa es tomado por Ziegler, en su artículo de la *RE*, como ejemplo de la inserción de Plutarco como fuente suplementaria en un relato que por lo demás se estructura siguiendo a Dion Casio: el caso es paralelo, según expone, al tratamiento de la muerte de Cleopatra en X 31.[149]

Como vemos, Zonaras reúne ambas tradiciones sin optar por una de ellas, pero sin resolver tampoco sus incompatibilidades: la yuxtaposición de las fuentes anticipa las observaciones que varios siglos después propondrían los primeros humanistas en examinar la cuestión, como veremos más adelante. En lo que hace al texto mismo del pasaje, como ya expusimos al comienzo, las variantes de la versión que encontramos en Zonaras quedan inexplicadas, pero esto difícilmente sea causa de extrañeza, dado el

147 De hecho Zonaras cita a Apiano solamente dos veces en todo el texto de la *Crónica*, que por supuesto brindaba muchas más ocasiones de consulta: en X 10 y en XI 21, en ambos casos remitiendo a porciones hoy perdidas de su obra (Ziegler 1972: 728).

148 (Ziegler 1972: 725) "[…] da er ja eine ἐπιτομή schreibe, dürfe er keine πραγματεία πολύστιχος geben. Er schreibe das Glaubwürdigere (τὰ πιθανώτερα)." La afirmación se debe a la discrepancia entre Jenofonte y Heródoto a propósito del sitio de Babilonia por Ciro. En el texto de Pauly-Wissowa un error de imprenta indica III 36 para el pasaje de Zonaras en vez de III 26, que es de hecho el último capítulo del libro.

149 Ambos son citados como casos ejemplares de "Einschiebsel in den aus Plutarchs Brutus bzw. Antonius genommenen Berichten über den Tod des Brutus bzw. der Kleopatra“ (Ziegler 1972: 728). En la edición de Pauly-Wissowa que consultamos se indicaba erróneamente el libro IX, caps. 20 y 31, como referencia a estos pasajes. Se trata naturalmente de los capítulos correspondientes al libro X.

estilo dispar de toda la crónica: cuando copia reproduce los giros verbales de sus fuentes, mientras que en sus propias iniciativas muestra un estilo redundante y profuso que poco debe a los clásicos (Ziegler 1972: 730).

5.1.2. La frase en Teodoro Pródromo

También en el siglo XII, el polígrafo Teodoro Pródromos cita los dos versos en su integridad al comienzo de su breve discurso Περὶ τοὺς διὰ πενίαν βλασφημούντας τὴν πρόνοιαν [Sobre quienes por su infortunio insultan a la Providencia], que es el título 151 de su obra reunida (Hörandner: 52). El texto fue impreso por primera vez recién en 1810 por Gabriel La Porte du Theil, a partir del Manuscrito Vaticano CCCV –que por cierto estaba disponible en la Biblioteca Imperial de París gracias a las campañas en Italia de los ejércitos napoleónicos–, bajo el título latino *In eos qui ob paupertatem Providentiae convitiantur*, con anotaciones y una breve noticia en francés.[150] La cita que nos interesa se encuentra hacia el comienzo de la obra (La Porte du Theil: 82-83; Migne: 1292-1293):

> [...] Ὁ μὲν δὴ ταῦτα τροπαιουχῶν. Ἐγὼ δ', ἐς τὸ ἔσχατον κακοδαιμονῶν, τοῦτον τῇ μεγάλῃ Προνοίᾳ καταθύω λόγον. Βροῦτον γὰρ, τὸν Ῥωμαῖον ἐκεῖνον, τῆς μὲν ἄλλης ἀρετῆς καὶ τῆς στρατηγίας παντάπασι τέθηπα. τῶν δὲ μὲν ἐπιθανατίων ἐκεινωνὶ συλλαβῶν, οὐδὲ ὁπωστιοῦν ἀποδέχομαι. Ἃ γὰρ φησι,
>
> Τλῆμον Ἀρετή, λόγος ἄρ᾽ ἦσθα μόνος, ἐγὼ δέ σε
> ὡς ἔργον ἐτίμων, σὺ δὲ ἄρ᾽ ἐδούλευες τύχῃ.
>
> Ἀγεννῆ ταῦτα λέγω καὶ Βρούτου ψυχῆς ἀνάξια. Τίνι γὰρ ἢ προνοίᾳ ὁ τοῦ παντὸς ὄγκος οὐρανοῦ διοικεῖται; τίνι δὲ τὸ πλημμελὲς τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς διατάττεται βίου καὶ εἰς κόσμον ἄγεται; ποῖος δὲ ἄλλος ῥυτὴρ τῶν ἐν ἡμῖν στοιχείων τὸ τέτρωρον εἰς τὸ ὁμαλὲς μετάγει τοῦ δρόμου; καὶ ὑπὸ τίνων ἄλλων οἰάκων τὸ κοσμικὸν κυβερνᾶται ἀκάτιον;
>
> [Tenga aquél esos trofeos. Por mi parte yo, como el más ínfimo de los humildes, este discurso lo dedico a la gran Providencia. Porque a Bruto, aquel romano, lo admiro totalmente por su virtud y por sus cualidades militares, pero las cosas que dijo cercano a la muerte no las apruebo de ninguna manera. Porque dijo esto:
>
> Oh mísera virtud, eras una palabra sola, pero yo te
> apreciaba como una acción, aunque eras esclava de la fortuna.

150 Como no hemos encontrado mención de ediciones posteriores, y viendo que los estudios más recientes sobre Pródromos recurren a la misma edición de La Porte du Theil, deducimos que se trata hasta la fecha de la única disponible. La versión en la *Patrologia Graeca* de Migne es una reimpresión, que aporta una traducción latina. Para información general sobre Teodoro Pródromo, ver, además de Krumbacher: 749-760, la completísima introducción de Hörandner: 21-174, y el retrato de C. Diehl en *Figures byzantines* (Paris 1924), pp. 134-163.

> Digo que estas cosas son innobles e indignas del alma de Bruto. ¿Por qué otra cosa sino por la Providencia se rige el conjunto de todo el cielo? ¿Por qué otra cosa se distribuye el desacuerdo de nuestra vida y se convierte en un orden? ¿De qué otra manera el vínculo de los distintos elementos en nosotros conduce la cuadriga hacia lo parejo de la pista? ¿Y guiado por quiénes navega el barco cósmico?]

Sobre el opúsculo de Pródromo vale recuperar las observaciones de Du Theil en su publicación, reproducidas también en la *Patrologia Graeca* (Migne: 1048-1050): confirmada la autoría del texto por su presencia en el manuscrito –por lo demás muy notable[151]–, el interés principal del texto estaría en los datos personales que proporciona sobre el autor, tratándose de un discurso literario, más que en sus cualidades de lengua o tema central (Migne: 1048).[152] Ya Du Theil señala en nota la corrupción del texto de la cita, con la inclusión de la palabra μόνος que quiebra la métrica, confrontándolo con la versión que nos llega en Dion Casio y con la citada en Zonaras que acabamos de comentar (Migne: 1292 n4).[153]

Sin entrar en consideraciones específicas sobre el texto, con respecto al pasaje que nos ocupa podemos observar la esperada deriva semántica de τύχη en la interpretación de Pródromo: se trata del mero azar, que no es arbitrario, porque no responde a ninguna voluntad, sino que implica la ausencia de todo patrón. Claramente tal noción resulta incompatible con la Providencia cristiana o πρόνοια, que determina que la virtud sea recompensada. Puede no resultar ocioso examinar de qué modo la toma de distancia del contenido de la frase en Pródromo se asemeja a la posición de Plutarco al respecto, desde una cosmovisión distinta: los eventos no ocurren de modo caótico, sino siguiendo un orden moral, y el mismo concepto de τύχη resulta inaceptable para ambos autores –basta con revisar el temprano tratado plutarqueo Περὶ τύχης (*Moralia* 97c ss), si no bastaran los ya citados en el capítulo anterior–. Pero aun rechazando la frase, ambos autores rescatan la figura de Bruto: en Pródromo explícitamente, elogiando su virtud

151 Sobre el *Codex Vaticanus* 305, del siglo XII, nos dice Hörandner: "Der Codex stellt die weitaus umfangreichster Sammlung von Werken des Prodromos dar." (Hörandner: 52). Aparentemente el opúsculo se encuentra recogido también en el *Vaticanus 306*, del siglo XIV.

152 Informaciones sobre la persona de Pródromo que no resultan indiferentes, teniendo en cuenta que se trataba, al decir de Krumbacher, de "eine deutlich ausgesprochene kulturhistorische Figur" (Krumbacher: 751).

153 Indicentalmente podemos señalar que en la traducción latina que acompaña la edición de Migne la frase καὶ Βρούτου ψυχῆς ἀνάξια se encuentra vertida, curiosamente, como "et Catonis ingenio indigna" (Migne: 1293).

(Βροῦτον [...] τῆς μὲν ἄλλης ἀρετῆς [...] τέθηπα), en Plutarco sin relacionarlo con la frase ni mencionar su atribución, como ya hemos visto. No por nada, sino entre otras cosas por la defensa de un orden moral en el devenir de los sucesos históricos, es que en Plutarco se ha visto un claro ejemplo de *anima naturaliter christiana* (Hirzel: 88-89 y 192)

5.1.3. Comparación de ambos pasajes

Si leemos la cita de la frase en Zonaras y en Pródromo a la luz de nuestra anterior exposición, podemos proponer algunas observaciones, no enfocadas en la interpretación de ambos autores bizantinos sino considerándolos como parte del proceso de recepción, elemento de la tradición que se construye en torno a la frase y de la que es inseparable.

En el caso de Zonaras, como ya dijimos, la presencia de la frase se explica claramente por Dion Casio, a quien Zonaras está siguiendo en este sector de su obra, y por lo tanto su operación es sencillamente la de un cotejo de fuentes. De ahí el interesante problema textual de las variantes en la cita, que presumiblemente provendrían del mismo pasaje de Dion Casio, como señala la crítica (ed. Dindorf II 397; cf. Nauck: 910). La aparición de la frase en el opúsculo de Pródromo, en cambio, no se ocasiona por la necesidad de seguir a una fuente determinada como en el caso de Zonaras, sino que se trata de una referencia escogida por el autor.

Sin entrar en los pormenores de un contraste entre ambos autores con respecto a su grado de individualidad como tales, la raíz de tal diferencia reside en su cualidad genérica: el discurso moral, podríamos decir, en Pródromo, y el modelo analístico de la crónica universal de Zonaras. Lo que para este último es un episodio registrado en las fuentes, en el cual no hace hincapié ni añade comentarios propios, para Pródromo es el punto de partida de una disquisición a nivel filosófico, digamos, que en realidad le permite una toma de posición personal. En esta tensión entre lo personal y las observaciones morales generales, el texto de Pródromo resulta afín a opúsculos plutarqueos como *De superstitione*, y la cita es traída a cuento por motivos semejantes, verbigracia, para ilustrar una idea que se considera aberrante o distanciarse de su contenido.

Si los consideramos en el marco de la tradición de la frase atribuida a Bruto, en los pasajes de ambos textos bizantinos se encuentra el germen de las principales lecturas modernas: por un lado, en Zonaras se contrapone el relato de Dion Casio con la

autoridad de Plutarco, reuniendo –arbitrariamente, como vimos– la frase anónima y el verso de *Medea,* por el otro, en Pródromo se formula ya el rechazo al contenido de la frase desde el punto de vista de la moral cristiana. Entre estas dos aproximaciones a la atribución de la frase, es decir, ya sea contrastando sus fuentes antiguas como condenando moralmente su contenido, oscilarán en la modernidad las sucesivas intervenciones filológicas, en ocasiones sin distanciarse demasiado de lo ya formulado en época bizantina.

5.2. Nuevas interpretaciones. Hacia la modernidad.

5.2.1. Análisis y lecturas filológicas

Al momento de analizar o comentar las primeras lecturas modernas que de la frase atribuida a Bruto nos han quedado atestiguadas, conviene dividir la exposición en tres sectores: por un lado las interpretaciones de humanistas y filólogos desde el Renacimiento, que comentaremos en este apartado, por otro lado las traducciones, que por razones de espacio y enfoque examinaremos sólo en lengua latina, y en último lugar las recepciones literarias en lenguas modernas.

Conviene mencionar que en el Renacimiento estos tres modos de recepción, por así decirlo, no son separables más que *in abstracto*, dado que la versión latina –con la importancia que revisten para la comprensión de las dinámicas de la tradición clásica– es encarada como una obra literaria de su propia ley, al tiempo que es resultado del saber humanístico. Al momento de interpretar los mecanismos de la tradición clásica en su imbricación con la cultura moderna resulta inevitable esta esquematización, pero valga la salvedad para recordarnos los difusos límites que demarcan las categorías propuestas.

Interpretaciones de la relación entre los pasajes que hemos analizado se hicieron desde el siglo XVI en adelante, poniendo en relación los textos de Plutarco y Dion Casio que ya estaban disponibles. Una de las disputas que se suscitaron en torno a las interpretaciones, producto de la voluntad de una lectura global y unificada de los clásicos, es la cuestión de la tan traída 'autenticidad': si la frase citada en Dion Casio puede o no atribuirse a Marco Bruto. Cuestión que interesa más por lo que nos muestra sobre los modos de lectura de las obras antiguas en la modernidad que por la relevancia misma de la cosa, como ya hemos dicho.

Uno de los primeros en pronunciarse sobre este tema fue Piero Vettori en sus *Variae lectiones* (Florencia 1582; pp. 272-273), quien interesándose en un comienzo por las fuentes de dos pasajes de Horacio, propone una relación de éstos con la frase atribuida a Bruto, al tiempo que rechaza tal atribución. Punto de partida es el pasaje "virtutem verba putas / et lucum ligna" [consideras palabras a la virtud y leña el bosque sagrado] (Hor. *Epist.* I, VI 31-32), que representaría la negación explícita de lo afirmado en la frase transmitida en Dion Casio, porque implica que la virtud consiste en algo más que las meras palabras. Vettori hace explícita esta relación con la frase griega, menciona con aprobación la censura de Plutarco a esa negación de la virtud, y añade el segundo pasaje de Horacio, aun más explícito en su contenido: "aut virtus nomen inane est / aut decus et pretium recte petit experiens vir" [o bien la virtud es una palabra vacía o acierta el hombre que esforzándose persigue honor y recompensa] (Hor. *Epist.* I, XVII 41-42). Ambos pasajes de Horacio representan un distanciamiento del contenido de la frase, como se ve, desmintiendo la vacuidad de la *virtus*. Tras esto contrapone Vettori la tradición de Dion Casio con la de Plutarco, citando la otra frase, la de *Medea*, y comentando a continuación (Vettori: 273):

> [...] alterum [sc. versus] vero quidem affirmavit [sc. Volumnius] e memoria sibi excidisse, nec tamen sententiam hanc, a Dione traditam, arbitror illam fuisse. Sed potius hoc ipsum fictum ab historico fuisse puto, qui non tantum veritatem ipsam secutus fuerit, quam quod convenire fortissimo viro, eidem tamen calamitosissimo, putarit.
>
> [pero Volumnio el otro verso dijo que se le fue de la memoria, aunque no creo que haya sido la frase transmitida por Dion. Más bien considero que eso fue inventado por el historiador, que no siguió tanto la verdad misma como lo que juzgó que era digno del más fuerte, si bien también el más desdichado, de los hombres.]

La intervención de Vettori nos resulta significativa por una serie de elementos que no es ocioso subrayar: en primer lugar por la mentada asociación y contraposición entre la frase anónima y la de *Medea,* que ya está en Zonaras, y la coordinación del olvido de Volumnio con la cita de Dion Casio. En segundo lugar, como resultado de lo anterior, el rechazo a la versión de Dion Casio frente a la de Plutarco inaugura una serie de interpretaciones filológicas en este sentido, en donde más que cualquier análisis textual entran en juego la imagen construida de Marco Bruto y la aceptada autoridad de

Plutarco. La información que maneja Vettori al respecto, hacia fines del siglo XVI, es esencialemente la misma que encontramos en los tratamientos posteriores del tema: una vez más la cuestión es la interpretación de las fuentes, los sucesivos significados que se imprimen a los textos a partir de sus relaciones recíprocas, puesto que de tales construcciones se informa la tradición.

Interesa ver también cómo esta lectura de la frase afecta además a la de Horacio en los dos pasajes citados, que son leídos como una toma de distancia de la postura expresada en la frase de Bruto, digamos siguiendo la posición de Plutarco en *De superst.*, lo que a la luz de la mención explícita de la "fracta virtus" como resultado de la batalla de Filipos no deja de ser sugestivo (Hor. *Carm.* II, VII 11) .[154]

Ante todo, sin embargo, importa distinguir entre dos problemas que se confunden: por un lado si la frase fue o no pronunciada por Bruto, por el otro si se trata o no de la frase olvidada por Volumnio (Plut. *Brut.* 51). Claro que la frecuentemente asumida infalibilidad histórica de Plutarco –Vettori lo llama "optimus rerum antiquarum auctor" (p. 273; cf. Hirzel: 110ss)– hace que se confundan ambas cuestiones, al tiempo que una respuesta negativa a la segunda pareciera implicar otra igualmente negativa en el primer caso. La relación entre ambos problemas, más allá de su relativa relevancia, parte además de la confusión, que ya hemos mencionado, entre los lugares que ocupan en la narracion la anécdota de Volumnio y la frase que trae Dion Casio.

El conflicto, la aparente contraposición entre las dos frases, de las cuales sólo una podría ser 'auténtica', es producto de la tradición y no está en las fuentes antiguas que se ocupan de la muerte de Bruto; su genealogía se remonta a Zonaras y pasa por lecturas renacentistas. Lo que resulta el argumento central a favor o en contra de la atribución de ὦ τλῆμον ἀρετή etc. a Bruto, dada la apreciación negativa que se hace del contenido de los versos, será simplemente cuán positiva es la imagen de Bruto *a priori*, es decir, una apreciación externa a los textos, intentando discernir si su virtud pudiera o no haberse quebrantado en el instante postrimero.

Otra intervención significativa, de gravitación semejante a la de Vettori, la encontramos en los comentarios que Tanneguy Le Fèvre adjuntó a su traducción del

154Como señal de la perduración de esta lectura de Vettori, todavía en el comentario de Kiessling a las *Epistulae* (Berlin, 1898) se trae la frase ὦ τλῆμον ἀρετή etc. a propósito de *Epis.* I, VI 31 (p. 51), mientras que en *Epist.* I, XVII 41 se menciona "inanis sonus" = κενὸς φθόγγος (Epicuro fr. 511), y agrega: "entweder hat das Wort *virtus* keinen Inhalt und Sinn, oder da *virtus* von *vir* herkommt, so verträgt sich mit ihrem Wesen, was einem Manne erstrebenswert dünkt" (p. 130).

tratado *De superstitione*, publicada con el título *Traitté* [sic] *de la superstition composé par Plutarque* (Saumur 1666). En los "Remarques" anexos, comenta sobre el pasaje de la cita (Le Fèvre: 92-93):

> Ce sont les vers que le Tragique fait prononcer à Hercule en mourant sur le mont Oëta; et Dion nous veut faire croire que Brutus les prononça en mourant aussi; et moi je crois que l'Histoirien n'est pas plus assuré de ce qu'il avance que le Poète Tragique.

Es caracterísitico de este tipo de ediciones en la época el no precisar las fuentes exactas: en este caso ni siquiera se considera oportuno aclarar que la tragedia está perdida. Se trata de una traducción a lengua vulgar con un comentario explicativo y no erudito; la preocupación de Le Fèvre por cuestiones de religión explica su interés en el tratado y en la posible aplicación de sus afirmaciones a la realidad de la época. Que tanto él como Vettori hayan visto en la frase más una invención literaria que una información histórica nos dice bastante sobre su efectividad dentro de la narración que la incluye.

Ya en el siglo XVIII se publica la edición bilingüe de Dion Casio realizada por el célebre polígrafo J. A. Fabricius, dejada en estado parcial en 1737, a causa de la muerte del sabio, y publicada completa en 1750, en dos tomos a cargo de Reimarus. Citaremos desde esta última edición, que tiene en cuenta diversos comentarios al texto y que por supuesto aborda la cuestión de la frase al final del libro XLVII. En nota al pasaje, haciendo referencia a las dos intervenciones en siglos anteriores que acabamos de reseñar, y tras citar el par de versos anónimos en boca de Bruto, comenta retomando lo antes dicho (Fabricius: I 525):

> Hunc puto esse alterum illum versum, quem Volumnius apud Plutarchum ait pronunciatum a Bruto, sed sibi excidisse memoria, fortasse quod illum Bruto indignum putabat. Certe nescio quid in mentem venerit Victorio, ut hoc totum a Dione confictum suspicaretur […] aut Tanaquillo Fabro, ut vel Bruto vel Herculi usquam illud in ore fuisse dubitaret.
>
> [éste creo que es el segundo verso que en Plutarco Volumnio dice que Bruto pronunció, pero que se le fue de la memoria, tal vez porque lo consideró indigno de Bruto. Por cierto que no sé qué se le ocurrió a Vettori para que sospechara que todo eso había sido inventado por Dion, ni a Tanneguy Le Fèvre para que dudara si estuvo alguna vez en boca de Bruto o de Hércules.]

De dónde extrae Fabricius tales seguridades, es lo que sorprenderá a quien desde la actualidad se dedique a examinar la cuestión. Como se ve, el erudito compilador de la *Bibliotheca Graeca* asume como cierta la atribución de los versos en Dion Casio, pero al mismo tiempo adopta el único medio posible de combinar ambas tradiciones sin cuestionar la autoridad de Plutarco, es decir, el de identificar el par de versos anónimos con los olvidados por Volumnio.

Sin embargo, no se detiene en este punto la intervención de Fabricius, sino que se extiende a proponer una completa interpretación de la frase en términos filosóficos, morales. Cita primero los dos pasajes de las epístolas horacianas ya abordados por Vettori, añadiéndoles algunos otros lugares con temática semejante, que poco aportan a la cuestión, para desarrollar finalmente su postura personal frente al evento: si el "parricida Brutus" sostenía en verdad a tal punto la prevalencia de la fortuna en las suertes humanas, "maximopere eum ratio fefellit", recordando a continuación la anécdota en torno al busto de Bruto por Michelangelo (Fabricius: I 525-526).[155] Y más todavía, aun sin tener en cuenta las faltas personales de su portavoz, el contenido mismo de la frase no se sostiene, prosigue diciendo Fabricius, porque Bruto extiende su situación personal a una apreciación universal, siendo que la virtud pudiera no alcanzar a valer por sí sola "adversus omnes fortunae casus atque errores vitae."[156]

El análisis de la frase pasa, según podemos ver, directamente de lo filológico a lo moral: diríamos que existe cierta necesidad de neutralizar su contenido, inaceptable para la moral cristiana, que los antiguos, a excepción de Plutarco, dejaron pasar sin censura. Interesa también que tal neutralización del argumento, digamos, se efectúa afirmando el carácter excepcional de una virtud sin recompensa: análogas razones se repetirán un siglo más tarde, como comentaremos más adelante a propósito de Leopardi.

155"[...] ac propemodum laudandus mihi videtur artifex Florentinus" etc. (Fabricius: I 526). El busto trae un dístico latino atribuido al cardenal Bembo, que recoge o inventa la anécdota: "Dum Bruti effigiem sculptor de marmore fingit / in mentem sceleris venit, et abstinuit." (Fue ejecutado *cir.* 1539 y se encuentra en el Palazzo del Bargello en Florencia. *cf.* U. Fleckner *et al*. *Handbuch der politischen Ikonographie.* München 2011; vol. I 189ss.).

156A la refutación se suma por supuesto el argumento teológico: la compensación ultraterrena para los virtuosos y el designio divino inescrutable: "Sed longe peius etiam conclusit Brutus, et falsius argumentatus est, si patriae et libertatis amore tanquam summa virtute inflatus, ex sinistro hoc successu suo voluit colligere, virtutem ipsam esse cassum quoddam et inani vocis sono decoratum nomen sine re, quia potest esse res omni laude dignissima, utilissimaque (neque adhuc de certiorum futurae et immortalis viae promissorum divinorum fide loquor) quae tamen una ad meritum adversus omnes fortunae casus atque errores vitae, vel etiam Dei latens homines consilium, neutiquam sufficit." (Fabricius: I 526).

Por supuesto, la frase suscitaría diversas opiniones entre los estudiosos que se pronunciaron sobre el tema: sin detenernos especialmente en tales apreciaciones, nos interesa su vínculo con el tratamiento filológico de la cuestión, porque, como hemos dicho, ilustra de modo bastante claro y asible los condicionamientos inexplícitos que la construcción del saber filólogico ha implicado.

En su edición comentada de la *Vida de Bruto* por Plutarco (Zürich 1833), a propósito del pasaje en que se le atribuye el verso de *Medea*, Anton Salomon Vögelin no duda en rechazar tanto la autenticidad histórica de la frase en Dion Casio como su identificación con el verso olvidado, arguyendo que tal "sententiam pessimam" sería "a candido Bruti ingenio alienissimam" (Vögelin: 133). Como se ve, en este caso la justificación no es de orden filológico, sino que sigue los términos de un razonamiento semejante al de Teodoro Pródromo. Sólo que aquí Vögelin, catedrático de filología clásica en Zürich, se apoya en el parecer del ilustre Adamantios Korais, quien en su edición de Plutarco había razonado que una frase en rechazo de la virtud no era de esperarse de alguien "educado en las palestras de Sócrates y Platón" (cita en Vögelin: 133), sino que al contrario, su sentir había de ser comparable al que Condorcet expresara en un dístico: "ils m'ont dit: choisis d'être oppresseur ou victime / j'embrassai le malheur et leur laissai le crime".[157] Sobre el final, a modo de comentario último, añade sin embargo Vögelin un argumento posiblemente más concreto en contra de la atribución: ¿dónde habría logrado obtener Dion Casio un dato que el mismo Volumnio, testigo presencial de la muerte de Bruto, no había podido registrar? Esta crítica sí atañe a la filología, es decir al texto, o al menos al manejo de las fuentes propio de la época: cuanto más cercana a los acontecimientos narrados, mayor la fidelidad de la narración.[158]

El asunto dista de darse por concluido. Un siglo después, el conocido estudio de Syme *The Roman Revolution* (Oxford, 1939: 206) incluye la frase sin sombra de duda sobre su

157La frase proviene de una epístola en verso que Condorcet dirigió a su esposa poco antes de ser proscrito. No se abstiene Korais de añadir que "el contenido [de la frase atribuida a Bruto en Dion] es tal que nos hace preferir escuchar a un mal poeta antes que dar[la] a conocer a los jóvenes griegos." Lo ético prevalece ante lo estético.

158"Atque [...] iam per se quam tenui fide constabit Dionis narratio contra Volumnii testis oculari! Unde tamen ille certiora resciverit?" (Vögelin: 134). Como es sabido, el argumento equivalente en términos de crítica textual ha sido descartado por la disciplina ecdótica, toda vez que no siempre los códices más antiguos contienen las mejores lecturas (Pasquali). Sin embargo, conviene no perder de vista que la lógica binaria de buenas o malas lecturas, más allá de los evidentes errores comparables a erratas, parte de la comparación con un ideal inexistente que se busca efectivamente construir enmendando lo transmitido.

autenticidad, mientras que el historiador T. Rice Holmes, citando los lugares de las fuentes antiguas, postula explícitamente que los versos olvidados por Volumnio son los que trae Dion Casio.[159]

Como hemos visto, los pareceres en torno al problema que pareciera suscitar la frase citada por Dion Casio se reparten en modo desigual, produciendo las 'listas de votos' habituales en cuestiones de crítica textual: resumiendo posturas a veces muy distantes, podríamos decir que Vettori, Le Fèvre y Vögelin rechazan su autenticidad y su identidad con el olvido de Volumnio, mientras que Fabricius, Syme y Rice Holmes las aceptan. Pareciera entonces que el tratamiento hermenéutico de los pasajes involucrados se resume en una postura negativa o positiva con respecto a la llamada fidelidad histórica de las fuentes; abordaje calcado sobre los modos de crítica textual que intervienen en la ponderación de las variantes transmitidas. Una vez más, lo que se llama tradición en filología resulta ser un modo de acercamiento a lo transmitido, no sólo en términos textuales sino también en las interpretaciones y valoraciones que los acompañan.

Vale añadir a este respecto que los argumentos de quienes rechazaron o aceptaron la frase se vieron determinados en un principio por motivos de índole moral, siguiendo una concepción previa del carácter de Bruto, en donde la autenticidad de la frase iba asociada a una imagen negativa, la inautenticidad a una positiva. Esta correspondencia no atañe a las fuentes antiguas, siendo que Dion Casio y Floro dan un retrato favorable de Bruto al mismo tiempo que aceptan la frase, sino a modos de lectura modernos para los cuales la negación de la virtud, como vimos, resulta un contenido inaceptable, pasible de censura pero no merecedor de más profunda exégesis. Por supuesto, esta actitud se modificará de modo radical en la filología moderna, según hemos podido comentar, aunque todavía no dejen de percibirse sus implicancias.

5.2.2. Las versiones latinas

Como dijimos, uno de los aspectos centrales en las dinámicas de la tradición clásica es la elaboración de traducciones. Las primeras versiones latinas de obras griegas, realizadas a lo largo del Renacimiento y aun bien entrada la modernidad, permiten

159 "This couplet, the gist of which is given by Florus and Zonaras, may be the 'verse' which Volumnius, who was with Brutus […] said that Brutus also recited, but that he himself forgot." (T. Rice Holmes. *The Architect of The Roman Empire*. Oxford 1928; p. 88 n3). A estos últimos trabajos remite también al pasar Moles: 777 n44. Cf. también *supra* cap. 3 n97.

observar los modos peculiares de lectura de estos textos que funcionaban en las distintas épocas y regiones, entendiendo la lectura en un sentido amplio que abarque también el abordaje filológico de las obras. A continuación proponemos observaciones en torno a algunas de estas versiones, más bien a modo de ilustración o ejemplo, concentrándonos en las que se realizaron todavía en el ámbito cultural del humanismo renacentista, que permiten apreciar de un modo particular el modo activo de recepción que su producción implica.

Según las ediciones modernas que se refieren al asunto, las versiones latinas de las que tenemos noticia para el período tomado en consideración no son tan numerosas como podría pensarse en una primera instancia; mencionaremos brevemente las que hemos podido encontrar, que en su mayoría fueron impresas durante el siglo XVI.[160]

De la cita tal como aparece en Dion Casio existe una versión de Wilhelm Xylander (Basilea 1558; p. 219) y una de Ioannes Leunclavius (Frankfurt 1592; p. 358) que a su vez proporciona dos versiones de la frase, una en prosa, integrada al texto, y una versión yámbica incluida en nota al pie.

De la cita en el tratado plutarqueo, que por supuesto no incluye el último hemistiquio del segundo verso, existen para el período en cuestión cuatro traducciones latinas: de Johann Othon (Gert 1556), del mismo Xylander (Basilea 1570; p. 164), de Thomas Naogeorgus (en edición bilingüe de Stephanus 1572; p. 282) y de Hermann Cruser (Basilea 1573; p. 313).

A estas versiones vale añadir la que del texto de Zonaras hizo Hyeronimus Wolf (Basilea 1557; vol. II p. 313), y además, de enorme importancia en la historia del pasaje, la de Hugo Grocio en su *Excepta ex tragoediis et comoediis graecis* (París 1626; pp. 466-469) que ya hemos mencionado y que luego recogería Fabricius en su edición bilingüe de la *Historia Romana* de Dion Casio.

Claro está, no podemos reproducir aquí y analizar los pormenores de cada caso de traducción, que ameritarían un estudio detallado a nivel gramatical y léxico, desde luego,

160Para esto nos hemos basado en la lista de traducciones de Dion Casio que proporciona Boissevain en el prólogo de su edición (Boissevain: vol. 1 p. LXXXIXss), así como en la lista y análisis de las versiones latinas del opúsculo plutarqueo en la introducción a la edición de Wyttenbach (Wyttenbach: vol. 1 p. LXXVIIss). A la lista de Wyttenbach hemos añadido la traducción de Othon, que no se encuentra mencionada. Sobre la versión de Zonaras realizadapor Wolf, aparentemente la única impresa durante el período que tomamos en consideración, nos ha informado el prólogo a la edición de Dindorf (Leipzig 1868: vol. 1 p. III).

además de un abordaje intertextual que tome en consideración el rol que tuvieron las obras auxiliares disponibles en la época al momento de la recepción de estos textos, como se ha hecho en casos semejantes. Es cuestión que quedará para otra oportunidad; en este lugar nos limitaremos a mencionar un par de ejemplos significativos, sólo para destacar aspectos que abren la posibilidad de un ulterior análisis.

A propósito de esto es importante recordar que el texto griego de la cita en las traducciones que acabamos de mencionar no era el mismo que el usual en las ediciones modernas, como sabemos, sino que se manejaba el previo a la colación de Xylander. Y es justamente el mismo Xylander quien proporciona dos versiones de la frase, como acabamos de mencionar, primero en su versión de Dion Casio y luego en la de Plutarco.

La primera en su versión de Dion Casio en 1558 dice como sigue:

"O infelix virtus, itane, cum nihil quam nomen esses, ego te tanquam rem aliquam exercui, quum tu fortunae servieris?".

En la traducción de Plutarco de 1570, en cambio, optó por el verso de esta manera:

"O misera virtus, verba tu cum sis, ego / tanquam rei navavi operam tibi".

Es interesante observar en este caso la diferencia en la elección léxica para los términos fundamentales de la frase: λόγος es tanto *nomen* como *verbum* (en singular o plural), pero tal vez en la elección de primer vocablo en la traducción de Dion Casio haya podido intervenir la lectura de Vettori que, como ya vimos, lo ponía en relación con el horaciano "virtus nomen inane est". Resulta al menos sugestivo en este sentido que de las traducciones enumeradas más arriba (que son las que hemos podido consultar) todos opten por *nomen* al traducir a Dion , mientras que en general eligieron *verbum* para el pasaje de Plutarco (excepto Neogeorgus que trae "oratio"). Al momento de vertir al latín, que es el momento de interpretación en donde se evidencian los modos de lectura, la relación con el pasaje de Horacio interviene probablemente en la elección de un término concreto; las distintas instancias del quehacer de los humanistas se vinculan entre sí.

Podríamos extendernos en el comentario de los casos concretos, pero conviene pasar adelante. Solamente añadiremos un detalle más: en la traducción de Zonaras hecha por Hyeronimus, respetando el texto griego transmitido, los trímetros se encuentran transformados en dímetros mediante la inclusión de ἄλλως detrás de la invocación; el metro latino escogido respeta tal diferencia con las otras versiones del texto:

"O virtus misera / in verbis sita inanibus / culta mihi vice numinis / iniquae sortis servula." Por supuesto, la elección del metro no está desprovista de sentido: del metro original de la cita en Plutarco y Dion Casio pasamos a un metro posclásico conveniente a una citación en una obra medieval, matiz que no se encuentra en el texto mismo pero atañe a los modos de lectura de la obra. De la reelaboración de los textos clásicos regularizándolos a un patrón preestablecido, como vimos antes, resulta una traducción que viene a reforzar esa coherencia.[161]

5.2.3. La tradición emblemática

Tal como expusimos ya en el capítulo inicial de este trabajo, fue Xylander quien asoció por primera vez los pasajes de Dion Casio y de Plutarco (*Mor.* 165a) en su esfuerzo por enmendar el texto de Dion (*Annotationes in Dionem*, 1559; pp. 71-72). Inmediatamente tras la observación que propone la enmienda –que ya hemos citado en el capítulo primero– se preocupa en vincular el pasaje con un elemento característico de la cultura humanística en la que vivía: el emblema CXIX de Andrea Alciato, del cual reproduce íntegramente el respectivo epigrama.

Claro está, no podemos entrar en este lugar en el análisis iconográfico de la imagen, y por lo tanto no propondremos ninguna interpretación del emblema en su conjunto: nos limitaremos por consiguiente a examinar a un nivel apenas superficial los textos que lo acompañan. El lema o *inscriptio*, que sintetiza una lectura de lo figurado en la imagen –tradicionalmente llamada *pictura*– es en este caso "fortuna virtutem superans", y el epigrama asignado es el siguiente (*Alciati Emblemata*, Augsburg 1531):

> Caesareo postquam superatus milite, vidit
> civili undantem sanguine Pharsaliam:
> iam iam stricturus moribunda in pectora ferrum,
> audaci hos Brutus protulit ore sonos:
> Infelix Virtus! et solis provida verbis,
> Fortunam in rebus cur sequeris dominam?

161 En su ripiosa versión métrica de la cita en el tratado plutarqueo, Le Fèvre lo traduce del modo siguiente (Saumur 1666; 6-7):"Non, j'en suis convaincu par mon experience, / tu n'es rien, o Vertu, qu'une belle aparence, /qu'un phantôme sans corps, rien qu'une vanité,/ dont les foux ici bas font leur Divinité / quiconque s'est soumis à ton pouvoir sevère, / n'acquiert par tous ses soins qu'une illustre misère, / et l'aimable douceur des plus charmants plaisirs / ne contente jamais l'ardeur de ses désirs." Bayle (s. v. Brutus, vol. I p. 685) considera efectivamente que Le Fèvre "a donné tout un autre sens à l'original. Ce qu'il substitue en vaut pas ce qu'il a laissé, et ne répresente pas si bien l'indignation d'une personne qui se repente d'avoir suivi le chemin de la vertu, et qui suppose que c'est un terroir ingrat et stérile." V. *infra*.

> [Tras ser vencido por las tropas de César, vio Bruto la llanura de Farsalia inundarse de sangre romana, y al mismo tiempo que empujaba el hierro contra el pecho, pronunció con boca audaz estas voces: oh virtud miserable, y sólo atenta a las palabras, ¿por qué en la realidad sigues a la fortuna como a tu ama?

Según salta a la vista, el dístico final del epigrama constituye una paráfrasis de la frase que nos transmite Dion Casio, por lo que bien podría sumarse a la serie de versiones latinas que hemos comentado en el apartado anterior. Sin embargo, su utilización en el contexto presenta implica un modo de apropiación distinto, y digamos más audaz, que las interpretaciones implícitas en las traducciones. Como es propio del género del emblema, existe una ejemplificación de valor alegórico –si no siempre en un sentido moral, al menos filosófico– que se resume en la *inscriptio* "fortuna virtutem superans". Tal modo de alegorización es por supuesto un rasgo típico del barroco –famosamente investigado por Walter Benjamin con respecto al barroco alemán–, que se condice en este caso con el hecho de que la mayoría de los emblemas iniciales de Alciato toman su tema de material mitológico ya largamente alegorizado en la Baja Edad Media incluso en obras vulgares – verbigracia en el famoso *Ovide moralisé*–.

En este emblema, la introducción de la frase de Bruto como pronunciada con "audax os" representa el único distanciamiento de Alciato con respecto al contenido mismo de la frase en términos morales, que sin embargo se ve autorizado y de algún modo ratificado por la formulación del lema en la *inscriptio*. Esta postura respecto de la frase resulta inusual entre las opiniones más frecuentes de los humanistas (*cf*. *supra*), y resulta un buen ejemplo del modo peculiar de acercamiento al pasado clásico que se construyó a partir del barroco en la cultura neolatina europea (cf. Pérez Jiménez: 226ss).

La primera edición de los *Emblemas* de Alciato se publicó en Augsburgo en 1531; numerosas reediciones y comentarios le siguieron, en donde únicamente el epigrama y su lema se mantuvieron constantes, cambiando –tal vez por razones estilísticas o meramente técnicas– la imagen utilizada en la figura, en la que se introducen variaciones de detalle. Entre los comentarios de la época uno de los más extensos y detallados es el realizado por el jurisconsulto y latinista Claude Mignault (Claudius Minois), que además fue autor de una *Vida* de Alciato y de una traducción al francés del libro (París 1584). Sus pormenorizados comentarios latinos exponen los lugares ligados al tema o al episodio

del emblema, al tiempo que tal vez se extienden a consideraciones con respecto al uso de las fuentes clásicas por parte de Alciato.

Con respecto al emblema que nos ocupa (Lyon 1614[2]: 428-432) resultan relevantes ante todo dos aspectos del comentario: por un lado, la censura explícita del contenido de la frase, que implica un distanciamiento de la postura inicial de Alciato; por el otro, la inclusión de otras referencias en torno al uso en la época de la muerte de Bruto como tema.[162]

La censura del contenido se remite a los mismos argumentos que otros autores antiguos proporcionan: ante todo los conocidos lugares que censuran el suicidio y los que sostienen la prevalencia de la virtud ante cualquier adversidad, a lo que se añaden por supuesto las razones de orden religioso.[163] Interesa que en parte estas mismas referencias que buscan desautorizar o refutar la afirmación atribuida a Bruto sean repetidas en otros comentarios;[164] el abordaje de esta discusión por parte de Mignault implica el paso de una interpretación de la críptica síntesis alegórica a un tratamiento del tema que se lee detrás de tal alegoría.

Mignault, conocedor de las publicaciones de Alciato, asocia el emblema y la frase tomada de Dion Casio con otro epigrama compuesto por Alciato en ocasión de la muerte de su amigo Pierre d'Angleberme, profesor de Jurisprudencia en Milán. Según comenta en sus *Parerga Iuris* (Lyon 1538; p.82-83), d'Angleberme habría muerto tempranamente “vitiatis haustu pulveris praecordiis”,[165] y es por ello que en su epigrama fúnebre, inscrito

162A estos dos puntos podemos añadir, como curiosidad, el rastreo de la exclamación ὦ τλῆμον ἀρετή hasta la referencia a "desultrix virtus" en Tertuliano (*Adv. Valen.* XXXVIII), en un pasaje completamente falto de relación con el tema y en donde "virtus" tiene un sentido del todo diverso al que nos ocupa. Más interesante es la asociación con estos versos de Manilio, en cuyo análisis no podemos adentrarnos: "quin etiam infelix virtus et noxia felix / et male consultis pretium est, prudentia fallit; / nec Fortuna probat causas, sequiturque merentis, / sed vaga per cunctos nullo discrimine fertur." (Astron. IV 94-97).

163"Certe non multum ei potest obesse fortuna, qui sibi firmius in virtute quam in fortuna praesidium collocavit. Virtus enim omnia que in hominem cadere possunt, subtus se habet, eaque despiciens casus contemnit humanos, culpaque omni carens, praeter se ipsam nihil censet ad se pertinere [...]" (Lyon 1614; 429ss).

164Otras y más escuetas observaciones, desde un enfoque más bien textual, formula en su propio comentario el Brocense, compilando en este caso los correspondientes *loci classici* citados por Mignault (*Brocensis Opera Omnia*, Genevae 1766: vol. III 236-237). Cf. Pérez Jiménez: 226ss.

165Sin dar más datos cronológicos, Alciato dice que la muerte de D'Angleberme ocurrió "quo tempore arx Mediolanensis de coelo tacta" (p. 82). Entendemos que se trata de la conocida Torre del Filarete, destruida por un rayo y reconstruida recién a comienzos del siglo XX a partir de datos históricos; la fecha corresponde por lo tanto a junio de 1521. El índice biográfico de P. Bietenholz titulado *Contemporaries of Erasmus* (Toronto Press 1985; s.v. Angleberme) nos ha permitido confirmar esa presunción.

en el sepulcro, Alciato optó por incluir la frase de Bruto.[166] En este contexto su contenido se reduce al tópico de la *mors iniqua*, sentido en el cual muy probablemente la entendió Alciato, mientras que Mignault prefiere examinarla en su aspecto filosófico, no retórico, que la torna incompatible con la moral cristiana.

El tema de la virtud y la fortuna fue recuperado muchas veces en la producción emblemática de los siglos XVI y XVII, como lo deja en claro un simple vistazo al *Instrumentum Emblematicum* editado por Díaz de Bustamante (vol. I 528ss), en donde se enlistan cada una de las apariciones en la literatura disponible. No menor es la difusión del lema opuesto, "Virtuti fortuna comes" o "Virtute duce comite fortuna", proveniente de Cicerón (*Ad fam.* X 3). En el monumental compendio de Henkel y Schöne se enumeran las ediciones que incluyen el tópico de Bruto dándose muerte, y se nos informa de la existencia de otro emblema que aborda ese tema, recogiendo lo que podríamos llamar la mirada plutarquea sobre el asunto (Henkel: 1181).

Se trata del emblema que lleva como inscripción "Mens sibi bene conscia nescit timere" que se encuentra en la colección de Bathélemy Aneau titulada *Picta Poesis* (Lyon 1552; p. 86); la figura representa una vez más a Bruto dándose muerte con su propia espada, pero esta vez, de manera algo caprichosa, arrojándose desde su cama.[167] El epigrama explica tal circunstancia, que en verdad proviene de un falseo del relato transmitido, reuniendo en un mismo momento el famoso episodio del δαίμων κακός que se le aparece a Bruto mucho antes de Filipos (Plut. *Vit. Brut.* 36) y el momento del suicidio tras la batalla, terminando por atribuirle directamente a este último acto un mero motivo de "mala conciencia": la *inscriptio* se prueba en Bruto por contraejemplo.[168]

166No hay lugar en este trabajo para extendernos sobre esta anécdota, que presenta otras aristas interesantes; incluimos simplemente el epigrama: "Quis non malignas mortis accusat vices / virtute claros qua viros praeceps rapit / vivaciores improbos corvis finens? / En Pyrrhus ille, tot animi illustris bonis, / latoque clavo, est ante praereptus diem. / Frustra putavit esse te virtus deam, / quae fortuitis serviebas casibus." (*Par. Iur.* lib. II cap. VII; p. 82-83 ed. cit.).

167El epigrama es extenso, pero vale la pena incluirlo al menos como referencia a nuestras afirmaciones anteriores: "Sola quies tenebrae, nox, sollicitudo, pavores / per mala conturbant somnia maniacos / terribili spectrum videantur ut ore videre / triste Melancholicis quod fit imaginibus / sic vidisse suum Brutus cacodaemona dixit / quem praesumptum animo finxerat ipse sibi. / Credimus? Anne pavent hi qui sibi somnia fingunt / obversatur atrox Mortis Imago quibus? / Ergo toro surgens, somnum, tenebrasque perosus / aeternum ad somnum fugit, et ad tenebras. / Incubuit gladio moriens, ut ne moreretur. / Quid poterat gladio peius ab hoste pati? / Sed male conscia mens et sanguis Caesarianus / ultricem urgebant in sua fata manum. / At securus agit cui mens est conscia recti. / Vana nec umbrarum spectra videre putat." (Aneau, *Picta Poesis*; 86).

168Lo forzado de la relación entre la imagen y el epigrama, es decir, la interpretación que se le impone, tal vez se explique con la aclaración de Aneau en el prólogo ("Aetiologica prophasis", en su jerga grecizante), donde afirma que las xilografías del libro ya existían y estaban arrumbadas en poder del

Si tenemos en cuenta el tipo de apropiación que el emblema de Aneau realiza sobre el material transmitido por los textos antiguos y la comparamos con lo observado en Alciato, no es difícil apreciar las dos posturas respecto de Bruto que caracterizan sus recepciones modernas: quienes destacan en la figura el crimen de César, tópico cristalizado luego en Shakespeare, verán la continuidad con Aneau; quienes recuerdan la frase en Dion Casio y lo consideran el último republicano, extraerán ese moralidad pesimista que resulta pregnante en su interpretación. La tradición emblemática prolonga los modos de lectura que pudimos observar en los abordajes eruditos al tema, de los cuales, dado el peculiar carácter de la cultura barroca, no es posible separarlos estrictamente.

5.3. La frase en la literatura moderna

Para tratar algunas de las recepciones de la frase en la literatura es inevitable un recorte: más que un resumen de algunas de las principales referencias no es posible ofrecer en este lugar. Conviene tener en cuenta que con el término "literatura", ya de por sí claramente de gran complejidad teórica, nos referimos en un sentido amplio a las distintas lecturas de la frase en el vasto marco de las letras, desde la filosofía y la historiografía, digamos, a la creación poética y literaria en general.

En este sentido la fortuna de nuestra frase se ha visto sujeta a los vaivenes de la fama de Marco Bruto en la cultura moderna, tema en el que por supuesto no podemos entrar, si bien en más de una oportunidad hemos podido destacar alguna de sus facetas. Valga mencionar que en el Renacimiento temprano los valores libertarios que su figura parecía encarnar encontraron cierto recuerdo y resonancia: Petrarca llamará a Cola di Rienzo el tercer Bruto, uno acorde a los tiempos injustos en que le tocó vivir.[169]

impresor, quien le habría pedido componer entonces tiradas de versos "que les dieran vida como si fueran el alma de la imagen". Esto podría explicar lo artificioso del vínculo entre las figuras y sus lemas. Es sabido que dos años después las mismas imágenes fueron utilizadas para una edición del mismo impresor de los tres primeros libros de las *Metamorfosis* de Ovidio vertidas al francés (dos por Clément Marot y el tercero por Aneau): resultaría de no poco interés conocer a qué episodio correspondió entonces el que aquí se asignó a Bruto. Cf. G. Amielle (1989) "Traduction picturale et traduction littéraire des Métamorphoses D'Ovide, en France, à la Renaissance" En: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* vol. 3; p. 287ss. También ver el libro de Peter Sharratt (2005) *Bernard Salomon, illustrateur lyonnais*. Droz, Genève.

169 Así lo expresa en una de las más famosas de sus epístolas: "Verum ut prospera sic adversa fortuna suum finem habet, et illorum et vestrae libertati defensor insperatus adfuit, et suum Brutum utraque tulit aetas. Tres iam hinc ex ordine celebrantur Bruti: primus qui Superbum regem expulit: secundus qui Iulium Caesarem interfecit: tertius qui nostri temporis tyrannos et exilio et morte persequitur [...]" (*Ep. Var.* XLVIII; ed. Fracassetti 1863, vol. III p.426). A lo mismo alude en su canción "Spirto gentil", en un

Es sin embargo largo tiempo después, y en el ámbito de la disciplina histórica, que encontramos las primeras discusiones explícitas sobre la frase en cuestión fuera de su faceta puramente filológica, trasladándolo al campo de la filosofía moral. Desde luego, esto tiene que ver con la gravitación de los autores antiguos que analizamos en la constitución misma de la cultura moderna, asunto que está en el centro de lo que llamamos tradición clásica. Comentaremos a continuación solamente un par de ejemplos.

En la curiosa enciclopedia barroca *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton (1621) es posible hallar una mención de la frase con interesantes implicancias por los modos de lectura que deja traslucir. En uno de los apartados dedicados a la "cura de la melancolía" a partir de sus causas ("Against repulse, abuses, injuries, contempts, disgraces, contumelies, slanders, scoffs, etc."), Burton expone cómo no siempre ser el más honesto y apto conduce al éxito, y a ese propósito cita en latín la frase de Bruto, añadiendo a continuación su completa adhesión a lo que afirma (Burton: II, 3, memb. 7; ed. London 1849 p. 416). Burton la resume como "la virtud sirve a la fortuna", y la toma como testimonio de la falta de correspondencia entre los méritos y las recompensas entre los hombres, acumulando referencias a famosos humanistas que vivieron en la pobreza.[170] Así, la frase se integra al tópico del sabio pobre y el rico necio que tanto circulará en el barroco, y del cual también era deudora la lectura de Alciato, como hemos visto. El universo moral del cristianismo según el cual la frase sería inaceptable encuentra en este caso su lugar dentro del tópico retórico del mundo del revés típico del barroco, en donde los valores del mundo están trastocados.

A fines del mismo siglo, en la primera edición del *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle (1697) encontramos una completa discusión del contenido de la frase en términos racionalistas (*s.v.* 'Brutus'; ed. 1730 vol. I p. 684ss). En el artículo dedicado a la figura de Bruto, Bayle se distancia del decidido rechazo a la frase que pudimos encontrar en los humanistas, con un enfoque característico de su postura crítica: 'se culpa a Bruto de haber dedicado sus últimas palabras a injuriar a la virtud; en verdad, no tenía tanta

abordaje del tema que llegaría al romanticismo inglés y a Wagner.

170 "Believe it hereafter, O my friends! Virtue serves fortune. Yet be not discouraged (O my well deserving spirits) with this which I have said, it may be otherwise, though seldom I confess, yet sometimes it is." (Burton: *loc. cit*.). E inmediatamente después narra como "consuelo" una historia en la que el más meritorio de los candidatos se hace acreedor de una prebenda, pero añade al final que "alas it is but a tale, a mere fiction, 'twas never so, never like to be, and so let it rest."

culpa como se imagina'.[171] Opta entonces por ofrecer un interesante ejemplo del tipo de mirada histórica que se profundizará en la Ilustración: si evaluamos la frase, nos dice, poniéndonos en el lugar de Bruto, un pagano que veía derrumbarse los fundamentos de la República, la encontraremos de lo más justificada; sólo la compensación en el más allá que conocen los cristianos nos demuestra su error.[172]

Como vemos, la argumentación de Bayle es novedosa con respecto al tema: partiendo de las premisas y del sistema en que vivía, Bruto tenía razón en afirmar que la virtud no lograba triunfar en las cosas terrenas; era su desconocimiento de lo ultraterreno la causa de la desesperación. No se trata del argumento moral que busca en el crimen de César la culpa que Bruto estaría expiando y que implicaría a fin de cuentas su falta de virtud (como en Fabricius más tarde, ver *supra*); para Bayle tampoco cabe duda de que en los asuntos humanos muchas veces es la causa peor la que prevalece, y que no basta la virtud a triunfar en el mundo. La distancia de su mirada con respecto a la tradición histórica y a los modos de lectura establecidos desde el temprano humanismo se hace notar.[173]

Su postura es también distinta de la que encontrábamos en Burton, por cuanto no se limita a incluir la afirmación en un tópico sino que la sopesa y aprueba en términos históricos, reprobándola sólo en un marco filosófico más general. Interesa la oposición entre el consuelo de la religión y la melancolía que estaría implícita en la resignación de

171"On a blâmé Brutus d'avoir emploié les dernieres paroles de sa vie à injurer la vertu: il n'avoit pas tout le tort qu'on s'imagine" (Bayle: *loc. cit.*). Como es sabido, el sistema de anotaciones que estructura la obra de Bayle es una de las claves de su método crítico, que consiste, en pocas palabras, en la problematización de las afirmaciones generales a partir de una profundización microscópica, efectuada en el texto en los tres niveles de notas que organizan el contenido de los artículos. Así, en el dedicado a Bruto la afirmación citada corresponde al texto principal, mientras que en las dos notas al pie se desarrolla su crítica histórica y filosófica, incluyendo las citas de obras clásicas y objeciones particulares a la traducción en notas marginales a éstas.

172"Tant s'en faut qu'on doive le condamner à tous égards, qu'au contraire nous devons dire que jamais peut-être aucun Paien n'a rien dit de plus raisonnable, ni de plus juste. Mais, afin de voir cela, il faut se mettre à la place de ce Romain. [...] On peut même dire que les Paiens, dans l'obscurité où ils vivoient par rapport à une autre vie, raisonnoient peu conséquemment sur les réalitez de la vertu. C'est aux Chrétiens à raisonner de la sorte, et si l'on ne joignoit pas à l'exercice de la vertu ces biens à venir que l'Ecriture promet aux fideles, on pourroit mettre la vertu et l'innocence au nombre des choses sur lesquelles Salomon a prononcé son Arrêt définif, vanité dez vanitez, tout est vanité. [...]" (Bayle: *loc. cit.*). Las palabras bíblicas buscan suavizar la afirmación: sólo la confianza en un más allá en donde se restablece la justicia impediría, según Bayle, darle la razón a Bruto.

173Probablemente por mediación de estas observaciones de Bayle haya encontrado la frase su lugar también en el artículo sobre ateísmo de la *Encyclopédie* (tercera edición, Ginebra 1778) vol. III p. 809: "L'athéisme en fournit rien, et se trouve sans ressource; dès que la vertu est malheureuse, il est réduit à l'exclamation de Brutus: Vertu, stérile vertu, de quoi m'as-tu servi?". cf. *ibidem*, p. 815.

lo que se exclama; este nexo podría profundizarse como rasgo de la tradición de la frase, pero es tema que dejaremos para otro trabajo.

Sin duda la más notable apropiación de las palabras atribuidas a Bruto sea la de Giacomo Leopardi ya a comienzos del siglo XIX, doblemente: por un lado en su poema "Bruto minore", que pone un largo discurso en boca de Bruto antes de darse muerte, por el otro en su ensayo titulado "Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte". Ambos textos fueron publicados juntos en la edición de Bologna de los *Canti* de Leopardi, en 1824, y el vínculo entre ellos pone l frase en un lugar central. Dice Leopardi en la "Comparación":

> Io non credo che si trovi in tutte le memorie dell'antichità voce più lagrimevole e spaventosa, e con tutto ciò, parlando umanamente, più vera di quella che Marco Bruto, poco innanzi alla morte, si racconta che profferisse in dispregio della virtù [...] Quei moltissimi che si scandalezzano di Bruto e gli fanno carico della detta sentenza, danno a vedere l'una delle due cose; o che non abbiano mai praticato familiarmente colla virtù, o che non abbiano esperienza degl'infortuni, il che, fuori del primo caso, non pare che si possa credere. E in ogni modo è certo che poco intendono e meno sentono la natura infelicissima delle cose umane, o si maravigliano ciecamente che le dottrine del Cristianesimo non fossero professate avanti di nascere.
>
> [No creo que pueda encontrarse en todas las memorias de la antigüedad una frase más patética y terrible, y con todo, hablando humanamente, más verdadera, que aquella que Marco Bruto, poco antes de morir, se cuenta que profirió en rechazo a la virtud. [...] Los muchos que se escandalizan por Bruto y le reprochan la frase dejan ver una de dos cosas: o bien nunca tuvieron trato familiar con la virtud, o no tienen experiencia en infortunios, lo cual, más allá del primer caso, no parece que pueda creerse. Y de cualquier modo es cierto que poco entienden y aún menos sienten la naturaleza infelicísima de las cosas humanas, o se sorprenden, acaso ciegamente, porque las doctrinas del cristianismo no fueran profesadas antes de nacer.]

Como vemos, en coincidencia con la posición de Bayle, hay aquí una justificación histórica de Bruto, que no podía conocer los valores cristianos con los que entraría en contradicción, con la diferencia de que Leopardi interpreta la frase desde su propio pesimismo ateo. Pero su postura es distinta de las precedentes también en otro sentido: porque se apropia de la frase en un aspecto humano general, elevándola a una queja por la infelicidad de toda la humanidad, a un aliento digamos prometeico. La figura de Bruto adquiere dimensiones míticas, y la exclamación, más allá de su contexto histórico o de la

aplicación a las injusticias sociales particulares, pasa a ser el lamento frente a todo el dolor humano. Tal es el sentido que tiene en su poema "Bruto minore", que comienza con una version del ὦ τλῆμον ἀρετή que ya conocemos (vv. 16-24; ed. Felici 2010 p.94):

> Stolta virtú, le cave nebbie, i campi
> dell'inquiete larve
> son le tue scole, e ti si volge a tergo
> il pentimento. A voi, marmorei numi,
> (se numi avete in Flegetonte albergo
> o su le nubi), a voi ludibrio e scherno
> è la prole infelice
> a cui templi chiedeste, e frodolenta
> legge al mortale insulta.
>
> [Tonta virtud, las cóncavas neblinas,
> los campos de fantasmas inasibles
> son tus aulas, y hacia ti se vuelve
> el arrepentimiento. Para ustedes
> dioses de mármol (si acaso en Flegetonte
> tienen los dioses o en el cielo albergue)
> para ustedes nomás escarnio y mofa
> es la prole infeliz a la que exigen
> templos, y fraudulenta
> ley al mortal insulta.]

Como es evidente, no podemos entrar en el análisis de recepción tan compleja; aunque nos sobre voluntad de hacerlo, quedará para otro trabajo el sondear sus distintos niveles y mecanismos. Lo que se puede ver es el desplazamiento del grito trágico, anclado en la circunstancia histórica de la mano de Dion Casio y Floro, al grito universal. Leopardi, que conocía con precisión el problema que la frase había suscitado entre los humanistas, se desinteresa del debate en torno a la autenticidad histórica o la autoridad moral, poniendo en primer plano un aspecto que hasta entonces no había sido destacado en los tratamientos del tema: la rebelión, en términos humanos, que la exclamación de Bruto encierra. Rebelión en varios aspectos: frente a la falsa moral de las sociedades, frente a la victoria injusta de los inmorales por sobre los virtuosos, y también –lo que da al Bruto del poema leopardiano su carácter prometeico– frente a la vanidad o futilidad de los esfuerzos humanos en un universo indiferente.[174]

174 Tal elemento de rebelión o sublevación es lo que Walter Binni caracterizó en su famoso estudio sobre la poética leopardiana como "protesta", es decir que en la poesía de Leopardi la naturaleza desgraciada del género humano es vista no sólo como materia de lamentación elegíaca, sino desde un punto de

En relación a esto también es oportuno recordar que *Bruto minore* ocupa un lugar central en el desarrollo de la poética leopardiana, por cuanto no sólo marcó un punto de inflexión en la evolución estética del poeta, sino que en su contenido filosófico logró resumir una postura existencial que Leopardi mantendría a lo largo de los años.[175] En qué medida ese contenido fue enriquecido por la historia textual de la frase griega que viene a sintetizarse en el poema leopardiano, es cuestión que merecerá en otro lugar un estudio más detallado. Las lecturas del humanismo también intervienen en esta síntesis, en la medida en que preformulan la alegorización de la figura de Bruto, sobre todo desde Alciato, y es ése un aspecto que no puede olvidarse al interpretar el poema de Leopardi.[176]

La exclamación, proveniente de una perdida tragedia de filiación cínica o estoica, se incorpora a una obra de aliento trágico que revitaliza el carácter revulsivo de la frase frente a la dominante filosofía moral, carácter que había marcado el derrotero de sus lecturas ya desde el medioevo y al mismo tiempo el de sus abordajes filológicos, como esperamos haber podido mínimamente evidenciar.

5.4. Recapitulación

En el presente capítulo hemos recorrido, con la brevedad que la circunstancia requiere, algunas de las lecturas que de la frase se han propuesto, a través de las cuales se deja entrever el modo de recepción de su atribución a Bruto en el pensamiento moderno. En un espectro amplio de textos que van desde trabajos específicamente filológicos y ediciones comentadas a epigramas latinos y obras de difícil clasificación como el *Diccionario* de Bayle, hemos visto cómo las dos lecturas de la frase durante el medioevo bizantino prefiguran de alguna manera las dos operaciones básicas de recepción que se

vista crítico que se rebela contra ese estado de cosas. Que ese sublevarse contra el orden del mundo sea inútil y esté destinado al fracaso no hace más que incrementar su nobleza: en ese sentido la de Leopardi es también una 'poética de los vencidos' muy afín a la sensibilidad histórica de los antiguos. Cf. W. Binni (1980) *La protesta di Leopardi.* Sansoni, Firenze.

175 Todavía en 1832, más de diez años tras la composición del poema, afirmaba en carta a su editor y amigo De Sinner: "Mes sentiments envers la destinée ont été et sont toujours ceux que j'ai exprimés dans *Bruto Minore*" (ed. Felici: 1416). En el poema ya había visto un hito significativo De Sanctis en sus *Nuovi saggi critici* (Napoli 1872); tal postura es desde luego retomada por Binni (p. 73).

176 Sobre este punto no podemos profundizar aquí, pero conviene recordar *en passant* que el sentido universal de la figura de Marco Bruto tal como lo encontramos en Leopardi (y que es esencial en su poética así como en su concepción filosófica general) tiene en la alegorización de Alciato un antecedente que creemos importante para su lectura. El estudio de la tradición de la frase es productivo tanto para la crítica de Leopardi como para el estudio de las obras antiguas; de ahí el valor de tal interacción.

repetirán en sus abordajes filológicos ulteriores: por un lado el contraste entre la tradición historiográfica que no incluye la frase, yuxtaponiéndola al verso de *Medea*, y por el otro la censura de su contenido filosófico moral. Tal censura común en los modernos ha sido utilizada como elemento de prueba por quienes intentan censurar moralmente a de Bruto, mientras que quienes prefieren trazar un retrato menos negativo de su figura histórica simplemente rechazan la atribución de la frase.

Como hemos comentado, cada uno de los tratamientos del tema, desde el Renacimiento hasta épocas relativamente recientes, puede alinearse aun con oscilaciones en una de las dos posturas antes mencionadas. La posición dicotómica consolidada en estas lecturas, análoga al binarismo observado por ejemplo en cuestiones de crítica textual, encuentra por así decirlo su síntesis lírica en el texto leopardiano, posible, en última instancia, sólo desde un modo distinto de relación con la lengua. Sólo al momento de leer el poema de Leopardi se hace necesario revisar esa oposición, por cuanto la apropiación lírica del tema supera los enfoques anteriores, llevando la frase a un sentido más amplio, cercano, si se quiere, a la nobleza heroica de otras exclamaciones provenientes de la literatura antigua. La síntesis que propone el poema, entonces, al tiempo que reúne los sentidos moral e histórico presentes en la exclamación de Bruto, supera los análisis previos al incluir un plano metafísico que no había sido tenido en cuenta en los acercamientos anteriores.

Por supuesto, con respecto a la figura de Marco Bruto serían otras las apropiaciones literarias que cabría considerar, si de un estudio centrado en tal tema se tratara: ante todo, el Bruto de Shakespeare, basado en el relato plutarqueo (v. Clarke: 112ss), se eleva moralmente por sobre sus vencedores de un modo diverso y, en un ámbito diverso de los que observamos en la recreación de Leopardi. La frase que nos ocupa, sin embargo, no se encuentra citada; a la historia de las representaciones de Marco Bruto en la modernidad pertenecería un análisis detallado de tales interacciones, mientras que a nosotros corresponde concluir en este punto.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

1. Ya trazado el recorrido a través de las distintas instancias de análisis, corresponde ahora puntualizar algunas de las conclusiones que de aquél se desprenden. Las desarrollaremos en función de cada capítulo refiriéndonos al caso puntual que hemos examinado, añadiendo luego algunas consideraciones finales con respecto al problema teórico propuesto al comienzo.

2. El texto de la frase atribuida a Bruto, una vez separado de las obras que lo conservan y constituido en un fragmento, ha seguido un derrotero crítico independiente de su marco de transmisión; en general se lo ha intentado interpretar como parte de una tragedia perdida, cuya naturaleza y adscripción a Diógenes Cínico no pueden afirmarse con certeza. En el seguimiento de las lecturas filológicas sobre la cuestión de la proveniencia del fragmento, que no suelen tomar en cuenta su contexto de aparición como cita en las obras antiguas, vemos que se ha tendido a afirmar con seguridad cada vez mayor una atribución que en todo caso no puede ser más que una hipotética, atinente a una obra perdida y a un contexto desconocido. De estas consideraciones se desprende, en un plano más general, que en el proceso de establecimiento del texto en cuestión intervienen de manera determinante factores históricos que permiten definirlo como un recorrido hermenéutico; la constitución del texto como fragmento implica aislarlo de los contextos de su lectura en las obras transmitidas y yuxtaponerlo a otros, a nivel textual y semántico.

3. El hecho de que la frase cumpla una función en Floro y otra distinta en Dion Casio evidencia la amplitud del universo conceptual que encierran los pares de opuestos ἀρετή/*virtus* y τύχη/*fortuna*, λόγος/*verbum* y ἔργον/*res*. El primer par puede caracterizarse como la oposición entre moralidad y amoralidad; el segundo, entre realidad y apariencia. Sin embargo, tales oposiciones funcionan en distintos niveles de sentido, según la utilización de la cita en cada autor: en Floro el énfasis se pone en el par *virtus-fortuna* como motor explicativo de la prosperidad romana; en Dion Casio, es el par λόγος-ἔργον lo que funciona como paradigma historiográfico, contraponiendo los

acontecimientos reales al cortinado de pretextos que los envuelven y considerando tal distinción como esencial en la función didáctica de la escritura de la historia.

En ambos autores el suicidio de Marco Bruto tras la batalla de Filipos ocupa un lugar de especial interés para la interpretación de los eventos históricos, ya sea como momento en que el predominio de *virtus* da lugar al de *fortuna*, en Floro, ya sea como último gran conflicto entre ideas y no entre personas, en Dion Casio. Condicionada así por el contexto de aparición, la frase cobra al momento de la lectura moderna el valor de una síntesis de la relación entre el evento particular de la muerte de Bruto y el modelo general de la Historia propuesto o seguido por cada uno de los autores abordados.

4. Contrastando las versiones de Floro y Dion Casio, que incluyen la frase atribuida a Bruto, con las narraciones de la muerte de Bruto en Apiano y Plutarco, que no mencionan la frase, se ponen de manifiesto los que hemos nombrado como 'desplazamientos', es decir, apariciones de los conceptos fundamentales de la sentencia en otros lugares de aquellas obras que precisamente no la atribuyen a Bruto. Así, ese contraste entre ambas versiones hace posible dar sentido a la ausencia de la cita examinando el rol que cumplen los conceptos de τύχη y ἀρετή en la concepción histórica general de cada autor. Tanto en Plutarco como en Apiano el ὦ τλῆμον ἀρετή entraría en claro conflicto con el sentido global de la Historia que funciona en sus obras, dado que en ambos autores el concepto de ἀρετή es central para entender el devenir de los acontecimientos: para Apiano en un sentido de ἀρετή colectiva de las distintas naciones bajo poder romano; para Plutarco sobre todo en el sentido de la ἀρετή individual que se pone de relieve en el género biográfico. Esta diferencia viene a constituirse en una de las disyuntivas fundamentales de la disciplina histórica moderna: la de una Historia colectiva, económica, de los grandes procesos, o una Historia individual, de los grandes hombres y las anécdotas memorables; la recepción de Apiano y Plutarco en las distintas épocas no será ajena a tal debate.

Resulta claro que no es lo fáctico el criterio central para explicar la presencia de la frase en boca de Bruto, sino la interpretación general del devenir histórico a la cual lo fáctico se encuentra subordinado en la narración. La atribución de los versos a Bruto no

depende, según se deja ver por lo antes dicho, de la simpatía o antipatía de los autores hacia su figura, sino de su acuerdo o no con el contenido de la frase.

5. Finalmente, recorriendo algunas de las lecturas de la frase desde sus dos apariciones en la literatura bizantina hasta sus abordajes (filológicos o literarios) en la modernidad, se deja ver cómo dos modos de recepción resultan predominantes en cada caso.

Por un lado, en términos históricos predomina la crítica del episodio de la muerte de Bruto en contraste con el verso de *Medea* que traen Plutarco y Apiano; por el otro, en términos filosóficos prevalece la censura del contenido moral que la frase vehiculiza. Estos dos aspectos del análisis han tendido en ocasiones a solaparse, considerando la alegada falsedad moral de la frase como prueba en contra de la verdad histórica del episodio. En tal confusión de los términos intervienen tres planos: el textual (sobre el origen de los versos), el histórico (si la frase fue pronunciada o no) y el filosófico (si el contenido de la frase es aceptable o no). En los abordajes filológicos que hemos podido considerar en torno a esta cuestión no se ha tenido debidamente en cuenta el sentido historiográfico que los versos también efectivamente tienen en los contextos en que son citados (sobre todo en Floro y en Dion Casio), sino que se ha tendido a concentrar la cuestión en una dicotomía de verdad histórica/moralidad frente a falsedad histórica/inmoralidad.

Ese binarismo, análogo al que se puede encontrar en otras áreas de la filología clásica tradicional, viene a liquidarse mediante la síntesis lírica que propone Leopardi en el poema Bruto Minore. El poema da a la figura de Bruto un relieve novedoso al hacerlo portavoz de una queja de valor universal, que reuniendo los sentidos moral e histórico les añade una dimensión metafísica ausente en los abordajes anteriores.

6. A estas observaciones puntuales podríamos agregar otras de valor más general, que por razones de espacio limitaremos aquí a lo esencial. En lo metodológico, resulta oportuno añadir que el análisis del caso desde esta perspectiva ha hecho más visible el carácter procesual del saber filológico, al tiempo que pone el acento en algunos de sus presupuestos operativos. Frente a lo mínimo del caso en cuestión resaltan grandes problemáticas culturales, literarias, filosóficas, críticas, que en cada época y desde la

misma tradición disciplinar han tenido influencia en los modos de abordaje de los textos antiguos.

Por mencionar sólo un ejemplo de esta cuestión, la naturaleza textual de la narración histórica muchas veces parece haber quedado fuera de consideración con respecto al problema de la frase, como si fuera tarea de la filología el juzgar sobre la verdad fáctica de lo narrado en los textos. Precisamente en el caso que hemos abordado, si una frase fue o no pronunciada en determinado momento es acción de pocas consecuencias, pero sí afecta de un modo no trivial a la historia en tanto relato y a la tradición en tanto lectura de tales relatos. Los alcances de esas lecturas se insertan en las dinámicas de la cultura a lo largo del tiempo.

Por eso nos hemos propuesto desde un comienzo abordar el carácter procesual del saber filológico, es decir, su naturaleza inestable y exploratoria con respecto a lo que llamamos tradición clásica, la cual en última instancia resulta ser su objeto de estudio. El corpus literario grecolatino, lejos de ser un conjunto cerrado a la novedad, participa de la inestabilidad propia de su naturaleza textual, de la necesaria movilidad de las obras que lo integran. Es ese carácter dinámico lo que hace posible que sus variables lecturas e interpretaciones sean también un legítimo objeto de estudio para la disciplina, en contraste con la habitual preocupación decimonónica por establecer, fijar, llegar a lo invariable.

Un examen de las recepciones o lecturas de prácticamente cualquier porción del corpus clásico, realizado en profundidad, puede darnos una idea de la enorme gravitación de la cultura grecolatina en la moderna, y al mismo tiempo, por consiguiente, de la filología clásica como autoridad en torno a esos saberes del pasado. Si como dijimos al comienzo, siguiendo a Bernardini, la historia de la disciplina se enlaza inextricablemente con la historia de sus definiciones, no es menos cierto que ambas historias permiten comprender la imagen que hoy tenemos del pasado clásico y su función y presencia en la cultura contemporánea. Tal vez sea a partir de ese doble enfoque, de esa mirada introspectiva y móvil, que se haga posible proporcionar una respuesta viable a la repetida pregunta por el rol de la disciplina en el mundo actual.

BIBLIOGRAFÍA

NB: incluimos en esta sección las obras citadas en el trabajo o referidas explícitamente, no la integridad de las obras consultadas; las sugerencias de bibliografía ampliatoria o sobre temas tangenciales se indican en nota al lugar pertinente del texto. Enlistamos aparte y al final las ediciones renacentistas citadas a lo largo de todo el trabajo.

Bibliografia teórica general

Bernardini (1947): Bernardini, A. y Righi, G. (1947) *Il concetto di filologia e di cultura classica*. Bari, Laterza.

De Pourcq, M. (2012) "Classical Reception Studies: Reconceptualizing the Study of the Classical Tradition", en: *The International Journal of the Humanities*, vol. IX

Gadamer, H. G. (2007) [1960] *Wahrheit und Methode.* Berlin, Akad. Verlag.

Martindale, C. (1993) *Redeeming the text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge University Press.

Pfeiffer, R. (1981) [1968] *Historia de la filología clásica*. Madrid, Gredos; 2 vols.

Reynolds, L. D y N. G. Wilson (1991)[3] [1968] *Scribes and scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, Clarendon.

Sandys, J. E. (1903-8) *A History of Classical Scholarship*. Cambridge University Press; 3 vols.

Silk, M. *et al*. (2014) *The Classical Tradition. Art, Literature, Thought*. Wiley-Blackwell

Cap. 1. Introducción

Bleicken, J. (1998) *Augustus. Eine Biographie*. Berlin, Alexander Fest.

Grafton, A., F. Most y S. Settis (2010) *The Classical Tradition.* Harvard University Press.

Hendrickson, G. (1939) "Brutus *De virtute*", en: *American Journal of Philology,* vol. 60; pp. 401-413.

Pelling, C. (1996) "Chapter I: The Triumviral Period", en: A. Bowman, E. Champlin y A. Lintott (eds.) *The Cambridge Ancient History.* Volume X, Cambridge University Press; pp. 1-69.

Rawson, E. (1986) "Cassius and Brutus: the Memory of the Liberators", en: I. Moxon, J. Smart y A. Woodman (eds.) *Studies in Greek and Roman Historical Writing.* Cambridge Un. Pr.; pp. 101-119.

Sommer, M. (2013) *Römische Geschichte*. Stuttgart, Kröner Verlag; vol. 1.

Cap. 2

Galinsky, G. K. (1972) *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*. Oxford, Blackwell.

Giannantoni, G. (ed.) (1990) *Socratis et socraticorum fragmenta*. Napoli, Bibliopolis; 4 vols.

Harrison, G. W. (2014) “Themes”, en: G. Damschen y A. Heil (eds.) *Brill's Companion to Seneca*. Leiden; pp. 615-638.

Hermann, C. F. (1824) *Specimen Commentarii critici ad Plutarchi De superstitione libellum*. Frankfurt am Main.

Hölstad, R. (1948) *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala.

Littlewood, G. W. (2014) “Hercules Oetaeus”, en: G. Damschen y A. Heil (eds.) *Brill's Companion to Seneca*. Leiden; pp. 515-520.

Nauck, A. (1889[2]) [1856] *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Leipzig, Teubner.

Packmohr, A. (1913) *De Diogenis Sinopensis apophthegmatis quaestiones selectae.* Münster.

Sayre, F. (1938) *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynism*. Baltimore.

Snell, B. y R. Kannicht (1986) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Göttingen, Vanderhoek & Rupert.

Untersteiner, M. (1967) *I Sofisti.* Milano, Lampugnani Nigri; 2 vols.

Walde, C. (1992) *Herculeus labor. Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetaeus*. Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (ed.) (1895[2]) [1889] *Euripides. Herakles*. Berlin, Weidmann; 2 vols.

---------- (1932[5]) [1902] *Griechisches Lesebuch.* Berlin, Weidmann; 4 vols.

---------- (1935) *Kleine Schriften. Erster Band*. Berlin, Weidmann.

---------- (1964) *Kleine Schriften. Vierter Band*. Berlin Akademie Verlag.

Wright, M. (2016) *The Lost Plays of Greek Tragedy. Volume I: Neglected Authors*. Bloomsbury.

Zwierlein, O. (1986) *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas*. Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und Literatur.

Zwierlein, O. (ed.) (1986) *L. Annaei Senecae Tragoediae*. Oxford, Clarendon.

Cap. 3

Sobre Floro

Fele, M. L. (1975) *Lexicon Florianum.* Hildesheim-New York, Olms.

Forster, E. (ed.) [1929] (1960) *L. Annaei Flori quae extant.* New York, Heinemann.

Hahn, I. (1965) "Prooemium und Disposition der *Epitome* des Florus", en *Eirene* vol. IV; pp. 21-38.

Hose, M. (1999) *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio.* Stuttgart, Teubner.

Jal, P. (ed.) (1967) *Florus. Oeuvres*. Paris, CUF; 2 vols.

Laser, G. (ed.) (2015) *Florus. Römische Geschichte*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Malcovati, E. (ed.) (1938) *L. Annaei Flori quae extant.* Roma, Officina Regia Polygraphica.

Nordh, A. (1952) "Virtus and Fortuna in Florus" en *Eranos* vol. 50; pp. 111-128.

Picard, G. Ch. (1957) *Les trophées romains*. Paris, Broccard.

Rossbach, O. (ed.) (1896) *L. Annaei Flori Epitome libri II*. Leipzig, Teubner.

Sobre Dion Casio

Boissevain, F. (ed.) (1895) *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt.* Berlin, Weidmann; 4 vols.

Cary, E. (ed.) [1927] (1969) *Dio's Roman History*. London, Heinemann; 9 vols.

Dihle, A. (1989) *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit von Augustus bis Justinian*. München, Beck.

Fechner, D. (1986) *Untersuchungen zu Cassius Dios Sicht der Römischen Republik.* Hildesheim, Weidmann.

Gowing, A. (1992) *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio.* University of Michigan.

Mazzarino, S. (1966) *Il pensiero storico classico*. Bari, Laterza; 3 vols.

Millar, F. (1964) *A Study of Cassius Dio*. Oxford, Clarendon.

Nawijn, W. (1931) *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum Index Graecitatis.* Berlin, Weidmann.

Schwartz, E. (1959) *Griechische Geschichtsschreiber.* Leipzig, Koehler & Amelang; pp. 394-450.

Cap. 4

Sobre Apiano

Famerie, E. (1989) *Appien d'Alexandrie, historien grec de Rome*. Université de Liege

Gabba, E. (1956) *Appiano e la storia delle guerre civili*. Firenze, Nuova Italia.

Goldmann, B. (1988) *Einheitlichkeit und Eigenständigkeit der Historia Romana des Appian.* Hildesheim.

Mendelssohn, L. y P. Viereck (eds.) (1905) *Appiani Historia Romana volumen alterum.* Leipzig, Teubner.

Powell, A. (2015) "Appian: canary in the mine of Roman History? Modern translations, and the history of the triumviral period", en K. Welch (ed.) *Appian's Roman History. Empire and Civil War.* Classical Press of Wales; pp. 323-340.

Schwartz, E. (1959) *Griechische Geschichtsschreiber.* Leipzig, Koehler & Amelang; pp. 361-393.

Viereck, P y A. G. Roos (eds.) (1962) *Appiani Historia Romana volumem primum*. Leipzig, Teubner.

Sobre el verso de *Medea*

Looy, H. van (ed.) (1992) *Medea*. Leipzig, Teubner.

Page, D. (ed.) [1938] (1955) *Medea*. Oxford, Clarendon.

Weil, H. (ed.) (1868) *Sept Tragédies d'Euripide. Recension nouvelle avec commentaire critique et explicatif.* Paris, Hachette.

Sobre Plutarco

Babut, D. (1969) *Plutarque et le stoïcisme*. Paris, Presses Universitaires Françaises.

Cammarota, M. R. (ed.) (1998) *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione*. Napoli, D'Auria.

Cornell, T. J. (ed.) (2013) *The Fragments of the Roman Historians*. Oxford University Press; 3 vols.

D'Angelo, A. (ed.) (1998) *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda orazione*. Napoli, D'Auria.

Dillon, J. (2008) "Dion and Brutus: philosopher kings adrift in a hostile world", en: A. Nikolaidis (ed) *The unity of Plutarch's Work*. Berlin, De Gruyter.

Flacelière, R .y E. Chambry (eds.) (1978) *Plutarque. Vies. Dion-Brutus.* Paris, CUF; vol. XIV.

Geiger, J. (2008) "*Lives* and *Moralia*: How were put asunder what Plutarch hath joined together", en: A. Nikolaidis (ed) *The unity of Plutarch's Work*. Berlin, De Gruyter.

Laurenti, R. y C. Santaniello (eds.) (2007) *La superstizione*. Napoli, D'Auria.

Leo, F. (1901) *Die griechische Biographie nach ihrer literarischen Form*. Leipzig, Teubner.

Lozza, G. (ed.) (1980) *De superstitione.* Milano, Cisalpino-Goliardica.

Moles, J. (1983) “Some 'Last words' of M. Junius Brutus”, en *Latomus* vol. 42; pp. 763-779.

Paton, W. P., I. Wegehaupt y H. Gärtner (eds.) [1925] (1974)[2] *Plutarchi Moralia*. Leipzig, Teubner; 7 vols.

Peter, H. [1865] (1965) *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer.* Amsterdam, Hakkert.

---------- (1914) *Historicorum Romanorum Reliquiae*. Leipzig, Teubner; 2 vols.

Scardigli, B. (1979) *Die Römerbiographien Plutarchs*. München, Beck.

Schettino, M. T. (2014) “The Use of the historical sources”, en en M. Beck (ed.) *A Companion to Plutarch*. Wiley-Blackwell.

Valgiglio, E. (1992) “Dagli 'Ethicà' ai 'Bioi' in Plutarco”, en W. Haase (ed.) *ANRW* II vol. 33.6; pp. 3963-4051.

Wardman, A. (1955) “Plutarch and Alexander” en: *The Classical Quarterly*; vol. 49, pp. 96-107.

Wyttenbach, D. (1810) *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Oxford, Clarendon; tomo VI.

Ziegler, K. (1949) *Plutarchos von Chaironeia*. Stuttgart-Waldsee, Druckenmüller Verlag.

Ziegler, K. y Cl. Lindskog (eds.) (1964) *Plutarchi Vitae Parallelae*. Leipzig, Teubner; 4 vols.

Cap. 5

Díaz de Bustamante, J. M. (1992) *Instrumentum Emblematicum*. Olms, Weidmann; 2 vols.

Dindorf, L. (1868) *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*. Leipzig, Teubner; vols. 1 y 2.

Felici, L. (ed.) (2010) *Giacomo Leopardi. Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*. Roma, Newton.

Henckel, A. y A. Schöne (eds.) (1996) *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI und XVII Jahrhunderts*. Stuttgart, Metzler.

Highet, G. [1949] (1964) *The classical tradition*. Oxford University Press.

Hirzel, R. (1912) *Plutarch*. Leipzig, Dieterich.

Hörandner, W. (1974) *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien, Öst. Akad. der Wiss.

Krumbacher, K. (1897) *Geschichte der byzantinischen Literatur.* München, Beck.

La Porte-Du Theil, F. J. G. (1810) "Notice d'un manuscrit de la Bibliothèque du Vatican, coté CCCV parmi les Manuscrits Grecs", en: *Notices et extraits des manuscrites de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut de France*. Paris, Imprimerie Impériale; vol. 8, II, p. 78-88.

Migne, J. P. (ed.) (1864) *Patrologia cursus completus, series graeca*; vol. 133.

Pade, M. (2014) “The reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance”, en M. Beck (ed.) *A Companion to Plutarch*. Wiley-Blackwell; pp. 531-543.

Pérez Jiménez, A. (2003) “Las *Vidas paralelas* de Plutarco en la emblemática hispánica de los siglos XVI-XVII” en *Humanitas* vol. 55; pp. 223-239.

Vögelin, A. S. (1833) *Vita M. Bruti*. Zürich.

Ziegler, K. (1972) *s. v.* "Zonaras" en: *Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. München, Druckenmüller Verlag; zweite Reihe, 19 Halbband, 718-732.

Ediciones renacentistas

Petri Victorii Variarum Lectionum Libri XXVIII. Florentiae, MDLXXXII.

Andreae Alciati Emblemata, elucidata doctissimis Claudii Minois Commentariis, quibus additae sunt eiusdem Auctoris Notae Posteriores. Lugduni, M.DC.XIIII.

Dionis Cassii Nicaei Romanae Historiae libri XXV. Nunc primum summa fide diligentiaque de Graecis Latini facti, Guilielmo Xylandro Augustano interprete. Basileae, per Ioannem Oporinum, 1558.

Dionis Cassii Cocceiani Historiae Romanae libri XLVI, partim integri, partim mutili, partim excerpti: Io. Levnclavii studio tam aucti, quam expoliti. Francofvrti, apud Andreae Wecheli heredes, 1592.

Excerpta ex Tragoediis et Comoediis Graecis, tum quae extant, tum quae perierunt: Emendata et Latinis versibus reddita ab Hugone Grotio. Parisiis, apud Nicolaum Buon, MDCXXVI.

Plutarchi Chaeronei de Superstitione commentarius Latine e Graeco ab Ioanne Othone interpraetatus. Gandavi, apud Henricum Chaerium, 1556.

Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur. Sunt autem omnis elegantis doctrinae Penus: id est, varii libri: morales, historici, physici, mathematici, deniq; ad politiorem litteraturam pertinentes et humanitatem: omnes de Graeca in latinam linguam transscripti summo labore, cura, ac fide: Guilielmo Xylandro Augustano interprete. Basileae per Thomam Guarinum. MDLXX

Plutarchi Chaeronensis opuscula varia: quae magna ex parte sunt philosophica [...] ex diversorum interpretationibus, quarum quaedam sunt Henrici Stephani, non antea editae. Excudebat Henr. Stephanus, anno MDLXXII.

Plutarchi Chaeronei Ethica, sive Moralia, Opera quae extant, omnia: interprete Hermanno Cruserio. Apud Thomam Guarinum, Basileae, MDLXXIII.

Ioannis Zonarae Magni Drungarii Biglae, et primarii a Secretis, Tomus secundus, quo Romana historia ab Urbe condita usque ad Constantinum Magnum, breviter perstringitur: Hieronymo Vvolfio interprete. Basileae apud Ionnam Oporinum. 1557.